شرح الورقات
في أصول الفقه

لإمام الحرمين الجويني

شرح فضيلة الشيخ صالح بن محمد الأسمري -حفظه الله-

اعتنى بإخراجه

أبو مشاري القويعي

- ملاحظة: التفريغ لم يعرض على الشيخ.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم تسليما مزيدا مباركا إلى يوم الدين أما بعد :

فمن العلوم الشرعية المجمع على عظمتها وأهميتها ,علم أصول الفقه ,ومن متونه المحرره وكتبه المختصره متن وكتاب الورقات لأبي المعالي الجويني رحمه الله .

ولأهميته لطالب الفقه، واشتهاره وعظيم مسائله ومباحثه كانت هذه المدارسه شرحا لألفاظه ومبانيه وحلا لمشكلاته ومعانيه وذكرا لآراء الأصوليين في جملة من مسائله مع التنويه إلى شئ من آراء المصنف يرحمه الله في كتابه البرهان وغيره سائلين الله توفيقا وسدادا وإخلاصا وصوابا والله المستعان .

مقدمة المتن

قال المصنف يرحمه الله :

أَما بَعْدُ فَهَذِهِ وَرَقَات تَشْتَمِلُ عَلَى مَعْرِفَةِ فُصُولِ مَنْ أُصُولِ الْفِقْهِ ، وَذَلِكَ مُؤَلَّف مِنْ جُزْءَيْنِ مُفْرَدَيْنِ ، فالأَصْلُ : ما يُبْنَى عَلَيْهِ غَيْرُهُ ، وَالْفَرْعُ : مَا يُبْنَى عَلَى غَيْرِهِ ، وَالْفِقْهُ : مَعْرِفَةُ الأحكَامِ الشّرْعِيَّةِ الَّتِي طَرِيقُهَا الاجْتِهَادُ .

الشرح

بهذه الجملة بدأ المصنف يرحمه الله كتابه الورقات ومما أعتاده الناس في اصطلاح مبادئ العلوم أن يذكروا شيئين

- أما الأول :

فتعريف موجز يتعلق بالمصنف وذلك أنه أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني نسبة إلى جوين أو جوينه اسم بلد في نيسابور المتوفى سنة 478 من الهجرة يلقب بإمام الحرمين لأنه حل في الحرم المكي فدرس فيه وعلم ثم نزل بالحرم النبوي فدرس فيه وعلم ومن ثم لقب بإمام الحرمين لأن الناس في كلا الحرمين كانوا يأتمون به في هديه وعلمه والأخذ عنه .

- وأما الثاني :

فيتعلق بالكتاب والمتن وسيأتي التعريف به من خلال مصنفه رحمه الله .

ومن خلال الجملة السابقه يعلم بداءة المصنف يرحمه الله بالبسمله وهو المثبت في كافة النسخ لهذا المتن المبارك والبدء بالبسمله سنة ماضيه دل على صحتها ثلاث دلائل معتبره .

- أما الدلالة الأولى :

فدلالة الكتاب ومن ذلك بدأ الله سبحانه وتعالى بالبسملة أول كتابه وهذا أمر مجمع عليه وقد حكى الإجماع في ذلك غير واحد ومنهم الإمام القرطبي رحمه الله في تفسيره .

- وأما الثانيه :

فدلالة السنه ومنها السنة الفعليه ومن ذلك كتابة النبي صلى الله عليه وسلم إلى هرقل عظيم الروم وكان كتابه إليه مبدوءا ببسم الله الرحمن الرحيم وخبر هرقل عظيم الروم وكتاب النبي صلى الله عليه وسلم إليه مخرج في الصحيحين

- وأما الثالثه :

فدلالة الإجماع المتواضع عليه من أهل الإسلام في تصنيف الكتب والمؤلفات حيث انقلبت العلوم صناعه واصطلح أهل الإسلام والملة على البدء في كتب العلم الشرعي بالبسمله وقد حكى ذلك تواضعا مجمعا عليه غير واحد ومنهم الحافظ بن حجر رحمه الله كما في شرحه على البخاري وبدر الدين العيني رحمه الله كما في البنايه في شرح الهدايه .

- قال المصنف يرحمه الله :

(هذه ورقات): هذه إسم إشاره واسم الإشارة يؤتى به ليدل على مشار إليه ففي قولك هذا كتاب زيد بين يدي إشتملت هذه الجمله على اسم إشاره وهو هذا ثم على مشار إليه وهو كتاب زيد .

ومن ثم قرر أهل المعرفة واللغه أن كل مشار إليه بإسم إشاره لا بد من إجتماع شيئين فيه .

- أما الشئ الأول :

فهو صحة الإشارة إليه بإسم إشارة ونحوه .

- وأما الثاني :

فهو أن يكون المشار إليه موجودا عند الإشارة إليه وإلا فلا يصح إعمال الأسلوب المسمى بالإشارة وإسم الإشاره إذا تقرر ذلك فقد ذهب جمع من شراح الورقات إلى أن المصنف يرحمه الله في قوله هذه ورقات قد أشار إلى غير مشار إليه وبيانه أن الورقات التي أنزل المصنف عليها إسم الإشاره في جملته السابقه وهي قوله هذه ورقات إما أن تكون الإشارة قبل تأليفه للورقات وإما أن تكون بعد تأليفه لها .

فإن كانت قبل تأليفه للورقات فإنه قد أشار إلى غير مشار إليه قائم حال الإشاره ومن ثم يشكل مع ما سبق من قاعدة مقرره عند أهل المعرفة واللغه ويوجه هذا الإشكال حلا له بأن يقال يجوز الإشارة إلى غير مشار إليه في حالات ومنها حالتان .

- أما الحالة الأولى :

فإذا كان وقوع المشار إليه قريبا ومن ذلك قول الله سبحانه وتعالى {أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ}النحل(16) إذ إن الصيغة تدل على صيغة الإشاره إلا أن عجز الآية (فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ) دليل على أنه لم يقع مع كونه قد سمي آتيا ونعت بأنه آت فدل على أن المشار إليه إذا كان قريبا صحت الإشارة إليه أي قريب الوقوع وهذا واقع لكون الورقات قليله في ورقاتها وصفحاتها وما فيها من فصول

- وأما الجواب الثاني :

فهو أن يكون ذلك متجها على سبيل التجوز لا على سبيل الحقيقه وباب التجوز يدخله من المسامحه ما لا يدخل باب الحقيقه ومن ذلك قولك زيد أسد وأنت تتجوز في إطلاق كلمة أسد على زيد ذي الشاخص البدني المعروف وزيد ليس من ذوات الأربع العجماوات المسمى بالأسد وإنما هو حيوان ناطق ذو بدن وجسم وعقل وما إلى ذلك وإنما صح إطلاق الأسد على زيد عند جمع في هذا المثال أنه على سبيل التجوز ومن ذلك أن يشار إلى غير مشار على أنه سيقع من باب المسامحه وهذا داخل في هذا الجواب .

وإما أن يكون الكتاب قد ألفه صاحبه فإن كان قد ألفه فإما أن تقع الإشاره على الموجود في الذهن بعد تأذيفه وإما أن تقع الإشاره على الموجود خارج الذهن بعد تأذيفه

فإن كان المقصود ما هو في الذهن لا في خارجه فيقال ما في الذهن مجمل في مجاري العادات وليس بالمفصل .

فإذا قال قائل هذا كتاب نفيث وهو ينظر إلى معاني الكتاب في ذهنه الذي يرتسم في ذهنه ليس جميع تفاصيل وعبارات وألفاظ الكتاب وإنما عموم ومجمل مباحث الكتاب فإذا وقعت الإشارة إلى مجمل الشئ دون وجود تفاصيله حالة الإشاره فإن ذلك مشكل على قاعدة الإشاره والمشار إليه .

ويتأول ذلك حلا للإشكال بأن يقال ثمة أجوبه على رأسها جوابان .

- أما الجواب الأول :

فهو أن قوله هذه ورقات أي في الذهن على سبيل الإجمال والإبهام لا على سبيل التفصيل والإحكام فيصح هذا الإحتمال على القول بهذا المقدر فيكون التقدير عند الإشاره لجملة هذه ورقات أي على سبيل الإجمال .

- وأما الإحتمال الثاني :

فهو أن يذهب إلى التجوز لا إلى الحقائق والتجوز بابها فيه مسامحه خلافا لباب الحقيقه وسبق

وإما أن يكون المقصود بالمشار إليه ما هو موجود خارج الذهن فيقال الموجود خارج الذهن .... المسائل والمباحث بل الخط والنقوش الموجوده على الورق والخط والنقش الموجود على الورق ليس هو معنى المسألة التي يراد إفهام الغير إياها .

ففرق بين الدال والمدلول وبين اللفظ والمعنى وبين ما يدل على غيره وبين كون الغير ماثلا واضحا

فالورقات الموجوده خارج الذهن ليس فيها المعنى وإنما فيها النقش أو الخط على هذا اللوح والورق وهذا ليس هو المسأله وليس هو المبحث وليس هو المعنى المدلول عليه ويحل هذا الإشكال بأن يقال إنما أراد المصنف يرحمه الله المدلول بطريق الإستلزام وطريق الإستلزام مما يعمل به عند أهل المعرفة واللغه .

فيستلزم من النقش والخط الموجود على الورقات يستلزم من ذلك المدلول والمعنى المراد من هذا النقش والخط فتحصل مما سبق أن قول المصنف هذه ورقات فيه إشاره وفيه مشار إليه وإذا لاحظت قاعدة الإشاره والمشار إليه تولد هناك إشكالات في مطابقة قول المصنف هذه ورقات على ما قرره أهل المعرفة واللغه في باب الإشاره والمشار إليه .

قول المصنف يرحمه الله (ورقات):-هو من جموع التصحيح لأن الجمع عند النحويين نوعان .

- أولهما :

جمع تصحيح وهو ما سلم مفرده عند جمعه من التكثر سواء كان التكثر في بنية الكلمة أي في حروفها أم كان في حركات حروفها ومن أمثلة ذلك مسلم عند جمعه على مسلمون فإن مسلمون جمع لمسلم وهذا من جموع التصحيح وكذلك يقال زينب عندما تجمع على زينبات فإنها من جموع التصحيح وهو الذي يسمى عند النحويين بجمع المؤنث السالم وجمع المذكر السالم وإن كانت هذه التسميه خلاف عند النحويين.

- وأما الثاني :

فجمع التكثر وهو ما لم تسلم مفردة الجمع من التكثر عند جمعها ومن أمثلة ذلك مسلمه عند جمعها على مسلمات حيث حذفت هائها بعد إثباتها في مفردها ولذلك لم يجوز جمع من النحويين إطلاق إسم جمع المؤنث السالم لوجود مفردات غير سالمه ومنها مسلمه عند جمعها على مسلمات حيث لم يسلم بناء مفردتها من التكثر عند جمعه ومن ذلك كتاب عند جمعه على كتب وهذا المسمى عند النحويين بجمع التكثير .

إذا تبين ذلك فإن أهل البلاغة وغيرهم يقولون جموع التصحيح تدل على القله وجموع التكثر تدل على الكثره إلا في أوزان معدوده .

ومن ثم فإن قول المصنف يرحمه الله (ورقات):-هو من جموع القلة على ما ذهب إليه جمهور النحاه من كون ورقه تجمع على ورقات وأنها في دائرة جمع المؤنث السالم وهو المقصود .

ومن ثم فإن قول المصنف يرحمه الله (ورقات) يفيدنا ثلاثة أشياء .

- أما الشيء الأول : فهو أن مصنفه مختصر وليس بالطويل لأن جمع التصحيح يأتي على القله لا على الكثره والورقات عند جمهور النحويين تأتي على التصحيح فتأخذ حكم القلة.
- وأما الثاني : فهو أن الإخبار بقلة المصنف وأوراقه ينشط القارئ والسامع فإذا قلت لسامع عندي كلمات قلائل أريد أن أهمس بها في أذنيك فأنت تنشطه عند ذكرك لقلة كلماتك التي تريد إسماعها ذلك المسمع .

كذلك يقال إذا قلت عندي ورقات قلائل أريد أن تقرأها بتدبر ومهل فأنت تنشطه بذكرك لقلتها .

- **وأما الثالث :** فهو التنويه إلى إسم هذه الفصول والمسائل المضمنه في هذا الكتاب ولذلك إشتهر تسمية هذا الكتاب بالورقات ذكر المصنف رحمه الله كلمة ورقات دون ال التعريفيه لأنها هنا معرفه بالإشاره والتعريف عند النحاة وغيرهم يكون بأساليب .

من هذه الأساليب ما يسمى بأسلوب الإشاره ومن الأساليب ما يسمى بأل التعريفية.

فأل التعريفية إذا أتى بها فإنها تعرف ما دخلت عليه ولذلك نعتت هذه الأوراق القلائل بالورقات أخذ لفظ ورقات من جملة أصلها معرفة بالأسلوب الإشاري ثم جردت عن أسلوب الإشاره ووضع لها معرف آخر وهو أل وإذا دخلت أل على كلمة لتعرفها فإنها تحتمل أكثر من معنى .

من معانيها أن تكون للعهد والعهد يأتي على أكثر من معنى من معانيه أن يكون للعهد الذهني فإذا قيل الورقات في أصول الفقه أي تلك الورقات التي هي في ذهنك أيها السامع التي دبجتها يراع أو يراعة أبي المعالي الجويني رحمه الله والفائدتان السابقتان تعرف من خلال قول المصنف (هذه ورقات) .

وأما الثالثة :-فهي من باب التنويه ولم يعرف ذلك التنويه إلا لما ثبت وصف الورقات لهذه الأوراق القلائل التي كتبها المصنف يرحمه الله في علم أصول الفقه .

قول المصنف يرحمه الله (تشتمل على معرفة أصول من أصول الفقه):- تشتمل من الإشتمال ومن معاني الإشتمال التضمن، تقول إشتمل هذا الإناء على أنواع من الفاكهه ما بين برتقال وتفاح وموز وغير ذلك، أي أن هذا الإناء تضمن أنواعا من الفاكهه إسمها برتقال وتفاح وغير ذلك مما ذكر .

ومن ثم فإن قول المصنف تشتمل أي تتضمن .

قوله (على معرفة) المعرفة هي بمعنى العلم عند عامة اللغويين كما قرره الزبيدي رحمه الله في شرحه على القاموس وكذا غيره .

وفرق بينها وبين العلم جماعة وهو ما عليه أهل التحقيق كما ذكره الجرجاني في التعريفات وكذا غيره ومن تلك التفاريق المحكية أن يقال المعرفة هي علم وزياده فهي تخالف العلم من جهتين .

- **أما الجهة الأولى :**

فالعلم قد يكون من غير سابق جهل خلافا للمعرفه فإن الأصل بأن تكون بسابق جهل ومن ثم يقال تعرف فلان على بيت فلان لأنه كان جاهلا به قبل تعرفه عليه خلافا لقوله علم فلان بيت فلان مع كونه قد تعرف عليه معرفة صوريه أي أن صورة العلم قد وقعت في قلبه أو ذهنه بالنظر إلى صورته العامه أو نحو ذلك .

- وأما الفارق الثاني :

فهو أن المعرفه تزيد عن العلم في قوة العلم الموجود في المعرفه فقوة العلم الموجود في كلمة العلم ليس كقوة العلم الموجود في المعرفه فيقال فلان عرف محمدا وزيد علم به إذا أطلقت المعرفه فإن هذه مرتبه أعلى من مرتبة العلم فمن حصلت له مرتبة المعرفه فقد حصلت له مرتبه عاليه خلافا لمن حصلت له مرتبة العلم فهي مرتبة أدنى من مرتبة المعرفه ومن ثم قيل المعرفة علم وزيادة .

ومن تعاريف المعرفة هو أن يقال هي الحكم الجازم على ما في خارج الذهن بشرط موافقته لما في الذهن فيشتمل على قيود .

- القيد الأول :أن يكون فيه حكم فإذا كان مجرد إخبار فلا يدخل في المعرفه .
- وأما الثاني :فهو أن يكون على شئ خارج الذهن .
- وأما الثالث :فهو وقوع المطابقه بين ما هو خارج الذهن مع ما هو في داخل الذهن فإذا توفرت هذه القيود الثلاثة سمي العلم معرفه.

وأصح ما قيل في الباب أن المصنف يرحمه الله عنى من قوله معرفه التصديق والتصديق إذا أطلق عند أهل المعرفة يقصد به عزل إثبات أو نفي إلى ذات .

مثال ذلك أن تقول السماوات مخلوقه كلمة مخلوقه هو حكم أطلقته على السماوات فالسماوات ذات ومخلوقه حكم يتعلق بتلك الذات وهو إثبات كون السماء مخلوقه فاجتمع في مثال السماوات مخلوقه ثلاثة أشياء

أما الشيء الأول : فذات وهي السماوات .

وأما الثاني : فعزو وهو قولك السماوات مخلوقه عزوت كلمة مخلوقه إلى السماوات .

وأما الثالث : فهو إثبات أو نفي وهو هنا إثبات حيث أثبت حكم الخلق لها أي أنها مخلوقه وليست خالقه .

وهكذا يقال في التصديق فإذا كانت المعرفه في قول المصنف على معرفة فصول يعنى بها التصديق فهو من باب عزم إثبات أو نفي إلى ذات فما هو الإثبات أو النفي وما هي الذات وأين العزو .

أما العزو فهو قوله على معرفة فصول حيث عزى المعرفة إلى الفصول .

وأما هل هو إثبات أم نفي فهو إثبات المعرفه لتلك الفصول فأثبت معرفة الفصول .

وأما الثالث:- فهو الذات والذات هي الفصول .

إذا علم ذلك فهل هذه الورقات تشتمل على المعرفه أم أنها تشتمل على الفصول .

الحس والمشاهد أنها تشتمل على الفصول لا على المعرفه فإذا قيل هي تشتمل على الفصول لا على المعرفه فكيف يصح قول المصنف على معرفة فصول إذ إنه جعل المعرفة قائمة في هذه الورقات ولا ريب أن المقصود من وراء ذلك في قوله تشتمل على فصول أي معرفة معرفه على معرفة معنى مدلولها .

أي أن الفصول لها معنى وهذا المعنى له مدلول فالمقصود في قول المصنف على معرفة فصول أي على معرفة معنى مدلول الفصول .

وإذا قدر هذا المقدر خرج من الإشكال السابق فيكون التقدير على معرفة معنى مدلول فصول.

وعليه يقال الورقات تضمنت فصولا ومباحثا في علم أصول الفقه والمصنف يرحمه الله أراد معنى مدلول هذه الفصول ولم يرد الفصول نفسها .

ومن ثم يستقيم ثول المصنف هذه ورقات تشتمل على فصول والقاعده أن الأصل ألا يكون في الكلام محذوف ولا تقدير وأنه ما دام أنه يستطاع فهم الكلام بعيدا عن التقدير والحذف فلا يصار إلى غيره فيقال القاعدة كذلك ولكن لا يصح فهم كلام المصنف هنا إلا بهذا التقدير وإلا لما كان هناك معنى لإثبات هذا التضمن للفصول التي ذكرها المصنف يرحمه الله أعني معرفة الفصول .

فالمعرفة إنها تقع للعارف والفصول مثبتة في الورق وهذه الفصول لها معنى يدل هو على المدلول فمقصود المصنف حين إذ المعنى المدلول عليه بالفصول وهو المتعلق بالمعرفه وهذ هو الجاري على كلام المصنف يرحمه الله وإلا فظاهره غير مقصود .

قوله فصول واحدها فصل والفصل يقصد به الإسم المتعلق بمجموعة من المسائل ذات الحكم الواحد وذلك أن أهل العلم قسموا العلوم والمعارف عند تدوينها في كتاب إلى فصول حتى يتحقق فائدتان .

- أما الفائدة الأولى : فتسهيل المعلومة على قارئها ودارسها إذ إن جمع المعلومه مع حشرها في محل واحد دون تقسيم لها قد لا يفهم الدارس على وجه التمام تلك المعلومه .
- وأما الثانيه : فهو مراعاة لنفسية المتعلم والدارس إذ إنه إذا قطع فصلا استراح واستعشر أنه قد قضى من العلم شيئا ثم يشمر لأخذ فصل آخر وهكذا .

فكان من جملة إصطلاحاتهم أنهم يجمعون مسائل معينه تشترك في حكم واحد يسمونها بالفصل ويجمعون فصولا تشترك في حكم واحد يسمونها بالباب ويجمعون أبوابا في مكان واحد ويسموها كتابا وهذا إصطلاح درج عليه الناس فأول شئ وأعمه يسمى بالكتاب ثم الباب ثم الفصل وهكذا .

فالفصل يجمع تحته مسائل والباب يجمع تحته فصولا والكتاب يجمع تحته أبوابا فالمصنف يرحمه الله في قوله على فصول لا يقصد بكلمة فصول المعنى اللغوي العام وإنما يقصد الإصطلاح الحادث الذي مشى عليه الفقهاء والأصوليون وغيرهم من أهل المعرفه .

وهاهنا فائدة مهمة ألا وهي :

إذا أردت أن تفهم كلام إنسان فافهمه على وفق إصطلاحه فإذا كان إصطلاحه هو اللسان العربي فافهمه على اللسان العربي وإذا كان إصطلاحه هو ما درج عليه اللغويون في النحو والصرف والبلاغه فافهمه على ذلك وهكذا

ومن أمثلة ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم (غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم) فكلمة واجب يقصد بها النبي صلى الله عليه وسلم الواجب اللغوي أما الواجب الإصطلاحي وهو ما يثاب فاعله ويعاقب تاركه فهذا إصطلاح حادث أحدثه الناس فيما يسمى بعلم أصول الفقه فإذا أردت أن تفهم حديث النبي صلى الله عليه وسلم فافهمه على وفق إصطلاحه الذي راعاه في قوله والذي راعاه في قوله إنما هو اللسان العربي وقس على ذلك أشياء وأشياء .

قول المصنف يرحمه الله من أصول الفقه من تحتمل أن تكون بيانيه وتحتمل أن تكون تبعيضيه فإذا كانت بيانيه أي أنه يبين لك محتوى هذه الفصول وهي أنها تنتمي إلى علم أصول الفقه .

وإما أن تكون تبعيضيه فيكون المعنى أن هذه الفصول المثبته في هذه الورقات ليست جميع فصول علم أصول الفقه وإنما هي أجزاء وأبعاض من علم أصول الفقه .

والمعنى الثاني:- هو الذي يشهد له الكتاب حيث إن المصنف يرحمه الله لم يذكر جميع مسائل وفصول علم أصول الفقه وكان ذلك لعلتين .

أما العلة الأولى :

فلأنه ألفه للمبتدي وما ألف للمبتدي ليس كالذي ألف للمنتهي فيراعى فيه ما لا يراعى مع المنتهي ولذا قلت مسائله واختلف الشراح هل المقصود بالمبتدي المبتدي العادي أم المبتدي الذي إعتلى مرتبة فوق الإعتياد قولان

ما عليه جمهورهم هو أن المقصود من الورقات المبتدي الذي إعتلى المرحلة الأولى وهو الإبتداء العادي فينتقل المبتدي العادي بعد معرفه عامه لأصول الفقه إلى مرحلة أعلى هي موجوده في كتاب الورقات .

وأما العلة الثانية :

فهي التدرج في التعليم فإن العلم يؤخذ بتدرج شيئا فشيئا ولا يؤخذ دفعة واحده ومن ثم ألف المصنف يرحمه مؤلفات ومنها الورقات للمبتدئين والبرهان للمنتهين وهكذا .

قوله أصول الفقه أصول الفقه جمله مكونه من جزئين الأول يسمى بأصول والثاني يسمى بالفقه وفي قوله أصول الفقه إحتمالان

أما الإحتمال الأول :

فهو أنه يقصد جملة أصول الفقه من حيث تركيبتها مجزئة لا من حيث كونها علما على علم يسمى بعلم أصول الفقه فيكون المعنى .

تشتمل على فصول من أصول الفقه الذي معناه سيأتي من كون جزئه الأول مأخوذ من كلمة أصل والأصل ما ينبني عليه غيره والثاني مأخوذ من الفقه والفقه معرفة الأحكام الشرعيه التي طريقها الإجتهاد وهذا المعنى غير مقصود من المصنف يرحمه الله لدلالتين .

أما الدلالة الأولى :

فلما هو مثبت من الفصول في الكتاب حيث أثبت فصولا لا تتعلق بهذا المعنى وإنما هي ذات علاقة بمعنى علم أصول الفقه لأنه مما يتعلق بمعنى الفقه باب الطهاره أو كتاب الطهاره وكتاب الصلاه وكتاب الصيام وكتاب الحج وهذه بمسائلها وفصولها غير موجوده في كتاب الورقات بل فيه الواجب والكتاب والسنه والإجماع وغير ذلك وهذه ليست من مسائل وفصول ومباحث ما يسمى بالفقه وإنما هي من أصول وفصول ومباحث ما يسمى بعلم أصول الفقه .

وأما الثانيه :

فهي ما ذكره المصنف يرحمه الله بعد من تعريف لجملة أصول الفقه من حيث كونه لقبا يتعلق بعلم .

قول المصنف يرحمه الله وهو لفظ مؤلف من جزئين قوله وهو إما أن يكون العائد في قوله وهو إلى لفظ أصول الفقه أو أن يكون العائد إلى معنى جملة أصول الفقه .

فإذا كان العائد إلى لفظ جملة أصول الفقه فهذا صحيح مستقيم لأن المصنف يرحمه الله يعنيه بدلالة ما بعد كلمة هو حيث قال لفظ مؤلف من جزئين مفردين إلى آخره .

وإما أن يقصد به المعنى من جملة أصول الفقه وهذا المتعلق بكونه لقبا وهو علم أصول الفقه وسبق أن المصنف يرحمه الله يعني بقوله من أصول الفقه علم أصول الفقه لأنه قال تشتمل على فصول من أصول الفقه فالأصول المضمنه هذه الورقات تتعلق بعلم أصول الفقه لا بعلم الفقه الذي هو الجزء الثاني في تركيبة جملة أصول الفقه فيأتي إشكال وهو كيف يعيد المصنف العائد في قوله وهو على جملة أصول الفقه وهو لا يقصد علم أصول الفقه وإنما يقصد لفظ جملة أصول الفقه ويحل هذا الإشكال بأن يقال هذا الأسلوب معمول به لغة وهو الذي يسميه البلاغيون وغيرهم بأسلوب الإستخدام وإسلوب الإستخدام عند البلاغيين يقصدون به مجئ اللفظة ذات المعنيين على أحدهما ثم عود الضمير إلى المعنى الآخر .

تنزيل هذا الأسلوب على قول المصنف يرحمه الله من أصول الفقه وهو لفظ كالتالي .

قوله من أصول الفقه جملة أصول الفقه ذات معنيين فهي تأتي على معنى علم أصول الفقه وهو الإسم اللقبي لهذا العلم وهو الذي أثبت المصنف اصوله ومباحثه خلال هذه الورقات

وأما المعنى الثاني فهو ما تركبت منه جملة أصول الفقه من كون كلمة أصول من أصل وهو ما ينبني عليه غيره وكون كلمة الفقه بمعنى معفة الأحكام الشرعيه التي طريقها الإجتهاد فجاءت جملة أصول الفقه على معنيين ثم جاءت هذه الكلمه على أحد معنييها في قوله من أصول الفقه وهو المعنى الثاني الذي يقصد منه لفظ جملة أصول الفقه بتركيبته من مضاف ومضاف إليه .

ثم عاد العائد على هذه الجمله بمعناه التالي وهو معنى أصول الفقه اللقبي فصح إستعمال أسلوب الإستخدام عند البلاغيين في هذه الجمله فكان ما صنعه المصنف يرحمه الله على مقتضى الميزان البلاغي ومن أتى على الكلام بمقتضى الميزان البلاغي فقد أتى به على وجه بيان وإيضاح وهذا ما عليه جمهور البلاغين والأصوليين واللغويين .

قوله لفظ مؤلف لفظ أي أنه يتلفظ به وأصل اللفظ هو ما يطرح يقال لفظ محمد النواة من فمه إذا طرحها خارجه ومن ثم سميت الكلمات ألفاظا لأن المرء يطرحها من فمه بصوته فسمي اللفظ لفظا بهذا المعنى .

قوله مؤلف مؤلف من التأليف والتأليف عند جمهور أهل المعرفه واللغويين هو ما اجتمع فيه قيدان .

أما القيد الأول :

فالضم تقول ألفت بين هذه النوق ثم سقتها أمام ناظري أي ضممت أفرادها إلى بعضها ثم قدتها نحو عينيك .

وأما القيد الثاني :

فهو أن يكون على وجه ترتيب وصحه فإذا أتي بالشئ مضموم بعض أفراده إلى بعض لا على وجه صحة وترتيب فإنه لا يسمى بالتأليف عند أرباب النظر .

فقول المصنف وهو لفظ مؤلف أ مؤلف يقصد به المعنى السابق لأنه جاء على الإطلاق الصحيح فهو مكون من أصول والفقه ويصح إضافة كلمة أصول إلى الفقه على وجه اللسان العربي والميزان البلاغي

ومن ثم إنضم الجزء الأول إلى الجزء الثاني وكان صحيحا في ترتيب هذا الضم بمقتضى اللسان العربي والإصطلاح الحادث عند الأصوليين .

قوله من جزئين مفردين جزئين مثنى جزء والجزء ضد الكل تقول أخذت من كل هذه اللبنات أجزاءا أي أخذت بعضا منها لا جميعها قوله مفردين أ مفردين مثنى مفرد وكلمة مفرد من الكلمات المشتركه والإسم المشترك يقصد به ما يأتي على أكثر من معنى بمقتضى الإستعمال فهناك المفرد الذي هو ضد الجمع فكلمة زيد مفرد وزيدون جمع وهناك المفرد الذي هو ضد التثنيه فكلمة زيد مفرد والزيدان مثنى وهناك المفرد الذي هو ضد التركيب فتقول محمد إسم مفرد وعبدالله إسم مركب من كلمة عبد ومن كلمة لفظ الجلاله فأتى على أكثر من معنى وأي تلك المعاني يعني المصنف يرحمه الله .

المصنف يرحمه الله يقصد المعنى الثالث الذي ذكرناه والذي هو الإفراد الذي هو ضد التركيب فكل كلمه مفرده ليست مركبه .

ويشكل على ما ذكره المصنف يرحمه الله أن كلمة أصول الفقه ليست مركبه من جزئين وإنما هي مركبه من ثلاثة أجزاء .

أما الجزء الأول : فكلمة أصول .

وأما الجزء الثاني : فكلمة الفقه .

وأما الجزء الثالث : فمعنى الإضافه بين كلمة أصول والفقه .

لأن الكلمتين إذا أتي بهما لا على وجه إضافة لا يصح ذكرها إستقلالا في باب الإسميه على النحو الذي ذكره المصنف يرحمه الله .

ولذلك ذهب جماعة من الشراح أن قول المصنف من جزئين مفردين ليس على وجه صواب بل لا بد أن يذكر الثالث

ويحل هذا الإشكال أن يقال مورد القسمه المتعلقه بجملة أصول الفقه إما أن يتعلق بالمعنى وإما أن يتعلق بالمبنى فإن تعلق بالمعنى روعي معنى الإضافه لأن معنى الإضافه منطوي تحت اللفظ وليس ظاهرا فلا يراعى إلا عند ذكر المعنى وإن قصد المبنى إقتصر على ما أقتصر المصنف يرحمه الله عليه من ذكر كلمة أصول وكلمة الفقه لأنها هي الموجوده في جملة أصول الفقه .

وقول المصنف يرحمه الله قبل تشتمل على فصول هذه الجمله إما أن يقصد بها الصفه وإما أن يقصد بها الإخبار وإما أن يقصد بها الإبتداء .

فإن قصد بها الصفه كانت صفة لكلمة ورقات فيكون المعنى هذه ورقات صفتها أنها تشتمل على فصول فيكون الإعراب هذه مبتدأ ورقات خبرها تشتمل جملة فعلية صفة لكلمة ورقات .

وإن قصد بالجملة الخبريه كانت إخبارا ثانيا عن كلمة هذه فيكون المعنى هذه أخبرك أولا أنها ورقات فهي قليلة في عددها وأنشطك بذكر هذا العدد وأخبرك ثانيا أنها تشتمل على فصول فيكون الإعراب هذه مبتدأ وفصول خبر الأول وتشتمل جملة فعلية خبر ثان لهذا

وإن قصد الإبتداء فلا علاقة للجملة تشتمل فما بعدها بكلمة هذه ورقات فتكون كلمة تشتمل جمله إستئنافيه مبتدأ بها فيكون الإعراب تشتمل فعل مضارع مرفوع بالضمة الظاهره على آخره والفاعل ضمير مستتر جوازا تقديره هي أي تشتمل هي أي الورقات فيكون من باب الإبتداء بجمله خبريه جديده لأن الكلام إما أن يكون إنشاءا وإما أن يكون خبرا .

*****

الأصل ما يبنى عليه غيره

فيقول المصنف يرحمه الله :

فالأَصْلُ : ما يُبْنَى عَلَيْهِ غَيْرُهُ ، وَالْفَرْعُ : مَا يُبْنَى عَلَى غَيْرِهِ ، وَالْفِقْهُ : مَعْرِفَةُ الأحكَامِ الشّرْعِيَّةِ الَّتِي طَرِيقُهَا الاجْتِهَادُ .

الشرح

قوله فالأصل :

الفاء في كلمة فالأصل يأتي عليها احتمالان

أولهما :

أن تكون الفاء التفسيرية فيكون المعنى الأصل الذي سبق ذكره تفسيره هو ما بني عليه غيره إلى آخر ما ذكرت .

وأما الثاني :

فهو أن تكون في صدر جواب جملة شرطية مقدره ومن ذلك أن يقال إن أردت معنى الأصل فالأصل كذا

وهذان الاحتمالان صحيحان والأول أولى لشيئين .

أما الأول :

فهو أن الهرب من التقدير مع فهم الكلام على ظاهره هو الأصل فلا يقال بوجود مقدر إلا إذا لم يطاوع الظاهر المعنى الذي وراء لفظه وهنا تأتي المطاوعة الصحيحة إذا كانت الفاء تفسيرية .

وأما الثاني :

فهو أن المصنف يرحمه الله ذكر معنى الفرع بعد الأصل ثم أردف بالفقه ذاكرا معناه فدل أنه يقصد تفسير هذه المعاني بعد ذكرها على سبيل الإجمال في قوله :

من أصول الفقه وما تبع ذلك .

قول المصنف الأصل ما بني عليه غيره اختلفت النسخ للورقات فمنها ما جاء مثبتا فيه ما ينبني عليه غيره وأكثر النسخ المعتمدة أثبت فيها ما بني عليه غيره .

والفرع ما يبنى على غيره في تعريف المصنف يرحمه الله للأصل بقوله ما بني عليه غيره إما أن يقصد المعنى اللغوي للأصل وإما أن يقصد المعنى الاصطلاحي للأصل فإن قصد المعني الاصطلاحي للأصل فهذا غير متجه إذ إن العادة الجارية في استعمال كلمة الأصل في مواقعها عند الفقهاء وغيرهم تأتي على أربعة معاني مشهوره .

أما المعنى الأول :

فالدليل فيقال الأصل في مسألة نقض الوضوء بمس الذكر هو حديث (من مس ذكره فليتوضأ) أخرجه الإمام أحمد وأصحاب السنن الأربعة فكلمة الأصل في الجملة السابقة أريد بها الدليل فإذا استعير عن كلمة الأصل بكلمة الدليل كان التقدير الدليل في مسألة نقض الوضوء بمس الذكر هو حديث (من مس ذكره فليتوضأ) أخرجه الإمام أحمد وأصحاب السنن الأربعة

وأما الثاني :

فالرجحان وهذا له أكثر من معنى وهذا له أكثر من استعمال ومن ذلك قولهم الأصل في الكلام الحقيقة لا المجاز فكلمة الأصل في الجملة السابقة يقصد بها الرجحان فإذا استعير بكلمة الرجحان محل كلمة الأصل في الجملة السابقة كان التقدير الرجحان أن الكلام على الحقيقة لا على المجاز

وأما الثالث :

فالقاعدة المستمرة ومن أمثلة ذلك أن يقال الأصل في ما على الأرض الإباحة حتى تثبت حرمته فكلمة الأصل في الجملة السابقة هي بمعنى القاعدة المستمرة أو الشأن المستمر أو الأمر المستمر فإذا استعير عن كلمة الأصل بكلمة القاعدة المستمرة أو الشأن المستمر أو الأمر المستمر يكون التقدير القاعدة المستمرة أن ما على الأرض حكمه الإباحة حتى تثبت حرمته .

وأما الرابع :

فالمقيس عليه وذلك في أركان القياس الأربعة التي يذكرها الأصوليون وغيرهم فيقال القياس له أربعة أركان .

أولها : أصل .

وثانيها : فرع .

وثالثها : علة مشتركة بين الأصل والفرع .

ورابعها : ثبوت حكم الأصل .

فكلمة الأصل في الركن الأول يقصد بها الشئ المقيس عليه فإذا استعير عن كلمة الأصل بكلمة المقيس عليه كان التقدير القياس يقوم على أركان أربعه .

أولها : مقيس عليه .

وثانيها : مقيس وهو الفرع .

وثالثها : علة مشتركة بين الأصل والفرع أي المقيس عليه والمقيس .

ورابعها : حكم ثابت للمقيس عليه .

تنزيل هذه الأركان على مثال جاري كالخمرة مع النبيذ فإن الخمرة يلحق بحكمها وهو التحريم والمنع النبيذ بعلة الإسكار فاجتمعت تلك الأركان الأربعة فالأصل في هذا المثال هو الخمرة وهو المسمى بالمقيس عليه لأن غيره قيس عليه فأخذ حكمه .

وأما الركن الثاني فمقيس وهو الفرع وهو النبيذ هنا .

وأما الثالث فعلة مشتركة بين المقيس عليه والمقيس أي الأصل والفرع وهي علة الإسكار .

وأما الرابع فثبوت حكم للأصل وهو الحرمة أي حرام أن تشرب الخمرة.

فهذه المعاني الأربعة هي المعاني المشهورة في مواقع استعمال الأصولي يغيرهم لكلمة أصل ومن أول من حرر هذه المعاني الإمام القرافي رحمه الله في كتابه الفروق وفي غيره ثم تبعه الناس وألحق جماعة بهذه الأربعة غيرها واختلفوا فيها ومن ذلك قول الفرائضيين أصل مسألة التركة من خمسة أو ستة أو غير ذلك فقول الفرائضيين المنشغلين بقسمة التركات وما إليها أصل مسألة كذا يقصدون بها ما خرجت المسألة في واقعها عليه في حكم الشارع وهذا معنى جديد لم يذكر في المعاني الأربعة التي ذكرها القرافي وتبعه الناس عليها .

قول المصنف يرحمه الله :

فالأصل إما أن يحتمل المعنى السابق وهو المعنى الاصطلاحي وهذا غير مراد قطعا لأنه فسر الأصل بغير تلك المعاني الاصطلاحية فيرجع إلى معناه اللغوي ومعناه اللغوي له مقامان .

أما المقام الأول :

فمقام نطق به اللغويون في المعجمات العربية.

وأما الثاني :

فمقام حكاه الغير عن اللغويين أنه قول لهم .

فأي المقامين يعني المصنف يرحمه الله ؟

ذهب السبكي رحمه الله في شرحه على المنهاج لأنه يعني المقام الثاني لا المقام الأول بدلالة عدم اشتغال اللغويين بالأول في المعجمات اللغوية

فعند تعريف اللغويين لكلمة الأصل في المعجمات لا يراعون هذا المعنى الذي يقرره المصنف وغيره من الأصوليين خلافا للمقام الثاني عند حكايته عن اللغويين فهو مراعى حتى قيل هو ثابت في المعجمات اتفاقا .

قول المصنف يرحمه الله :

ما بني عليه غيره ما موصولية بمعنى (الذي) وإذا كانت بمعنى (الذي) فهي تحتمل من حيث الاستعمال أن تكون مع المحسوسات وأن تكون مع غير المحسوسات فكون الأصل مع المحسوسات ظاهر بقولهم أعلى الحائط مبني على أسافله فإذا قيل هذا المعنى جاز القول أصل الحائط هو أسفله وأعلاه فرع بني على أسافله فصح إطلاق كلمة الأصل في المثال السابق على أسافل الحائط وجعلت أعاليه فرع عن ذلك الأصل .

ومن أمثلة ذلك أن يقال :

أسفل الشجرة أصل لأعاليها فصح إطلاق الأصل على أسافل الأشجار والفرع على أعاليها لقيام هذا المعنى فيها وإما أن يكون للمعنويات وهذا جاري ومن ذلك قولهم أصل هذا القول مسألة كذا وكذا .

ومن أمثلة ذلك أن يقال :

انشغال الأصوليين في تعريفهم لكل مفردة من مفردات ما يذكرونه مبني على مسألة حررها المناطقة ألا وهي أن كل شئ لا يمكن تصوره باللفظ والرسم إلا بتعريف وإذا كان التعريف يراد منه أن يكون جامعا لأفراد الشئ مانعا من دخول غيره فيه مضطردا منعكسا فلا بد أن يكون حدا وثمة فرق بين الحد والرسم عند المنطقيين فالحد ذو مرتبة عالية في تعريف الشئ وحقيقته خلافا للرسم فهو دونه في المنزلة.

ومن ثم قيل :

كل لفظ أريد بيانه للغير فلا بد أن يكون عن طريق تعريف ولكي يكون التعريف جامعا مانعا فلا بد أن يكون عن طريق الحد .

ومن ثم قيل :

كثرة انشغال الأصوليين بتعريفهم للألفاظ ومحاولة جعل هذا اللفظ جامعا مانعا مضطردا منعكسا هو فرع لأصل بني عليه الأصل القاعدة المقررة عند المنطقيين فرعها هو أثر ذلك في تطبيقه في علم أصول الفقه .

فكلمة الأصل في الجملة السابقة يقصد بها أصل معنوي مبني عليه فرع معنوي فالأصل المعنوي هي ما قرره المناطقة على ما سبق والفرع هو أثر ذلك المقرر في واقع تقريرات الأصوليين شارحين موضحين معرفين لمفردات الكتب والألفاظ .

فتبين أن ما في قوله ما بني موصولية ثم هي تحتمل أن تكون متعلقة بالمحسوسات وتحتمل أن تكون متعلقة بالمعنويات وضرب مثل على المحسوسات وضرب مثل آخر على المعنويات .

وأورد بعض الشراح إشكالا على قول المصنف (ما بني) وهو أن التعاريف يشرد بها عن الموغل في الإبهام من الألفاظ لأن المراد من التعريف هو حصول تمام الوضوح والظهور للمعنى لهذا اللفظ ينقض ذلك ويضاده أن يؤتى بلفظ يوغل في الإبهام ومن الألفاظ الموغلة في الإبهام لفظ (ما) وقد قرر اللغويون والبلاغيون وغيرهم أن الألفاظ على نوعين .

أما النوع الأول : فلفظ مبهم .

والإبهام نوعان .

أما الأول : فإبهام بعيد .

وأما الثاني : فإبهام قريب .

وأما الثاني فهو :.

ما لا إبهام فيه وهو المسمى بالظاهر أو المبين أو الواضح إلى غير ذلك من اصطلاحات القول .

فإذا تبينت القاعدة السابقة صح الإشكال المورد على كلام المصنف يرحمه الله حيث عرف الأصل بقوله (ما بني عليه غيره) حق كلمة (ما) في قوله ما بني أن تحذف لأنه منشغل المصنف بإظهار معنى الأصل وإظهاره يخالف أن تأتي بلفظة فيها إيغال في الإبهام .

ومن ثم أجيب عن هذا الإشكال بجوابين

أما الجواب الأول :

فالمنازعة في كون (ما) موغلة في الإبهام مع الإقرار بأنها داخله في دائرة الإبهام لكن سبق أن الإبهام نوعان (إبهام بعيد وإبهام قريب) قال البلاغيون إذا أتي بذي الإبهام القريب مع إتباعه بما يقيده ويوضحه جاز استعماله في التعاريف فإذا كان ذلك كذلك ذهب الإشكال وصح المجيء بالمبهم القريب لأن ما بعد كلمة (ما) في قول المصنف (ما بني عليه غيره) يفسره ما ذكره بقوله (والفرع ما يبنى على غيره)

وأما الثاني :

فهو القول بكون المصنف قد أتى بهذا الإبهام من باب ترويض العقل حتى يكون ذا دربه لأن المعاني تحويها المباني وإذا استعمل من المباني ما فيه عسر وإبعاد في الفهم في مواضع لا في كل المواضع كان ذلك من إكساب المستمع أو القارئ أو المتلقي عموما دربة عقلية وذهنيه في فهم المقصود .

ومن محاسن التعليم كما قرره العارفون ومنهم الماوردي يرحمه الله في أدب الدنيا والدين أن يعنى بتدريب العقل على بعض ما يريضه حتى يكون متهيئا لقبول صعاب المعارف والعلوم

ومن ثم صح الإعتذار للمصنف على ما أورد بما سبق

فالأول : المنازعة في صحة القاعدة.

والثاني : على التسليم بها يذهب إلى وجه تعليمي متروك عند العارفين .

وهذان الجوابان صحيحان على جهتها الموردة وإلا لو سحبت قاعدة مراعاة التعاريف والحدود التي يذكرها المنطقيون وأرباب المعرقة فإن الوجهين لا يصحان كحل لما ذكره المصنف يرحمه الله بقوله (ما بني) على ما أورده المورد مستشكلا قوله (ما بني عليه) ما بني بالبناء للمجهول أي بضم الباء الموحدة مأخوذ من البناء وضد البناء الهدم كما قرره صاحب القاموس وجماعه .

قول المصنف عليه غيره (عليه) تقتضي الظرفية المكانية أي أن الغير وقع على الأول موقع المكان لا موقع الزمان فإذا صح الكون على الظرفية المكانية كان البناء واضحا بالحس على احتمال أن (ما) التي هي بمعنى الموصلية تأتي على احتمال المحسوسات وتأتي على احتمال المعنويات فإذا صحت على المحسوسات وسبق مثالان على ذلك فإنه يقال على كونها للظرف المكاني واضح وبين لأن أعالي الشجر قائم على أسافل الشجر قيام الأعلى على الأسافل يتعلق بالظرف المكاني حيث وقع أعالي الشجر على مكان أسافل الشجر فصح الظرف المكاني فيها

كذلك يقال أعالي الحيطان قامت على أسافل الحيطان فوقعت موقع مكان أعلى أسافل الحيطان فصح الظرف المكاني وأما على حمل ما على المعنويات فإنه يكون من باب التجوز لا من باب الحقيقة وباب التجوز فيه من المسامحة مالا في الحقائق وسبق تقريره

قول المصنف غيره ما يبنى عليه غيره فيها معنى المغايرة ومعنى المغايرة يأتي على جهتين عند اللغويين وغيرهم

أما الجهة الأولى : فالمغايرة الذاتية.

وأما الثانية : فالمغايرة العارضة.

فأي الجهتين يعني المصنف يرحمه الله بقوله عليه غيره الأصل كما قرره البلاغيون وغيرهم أن يحمل على المعاني الذاتية لا على المعاني العارضة وحمله على الذوات هو الأقرب لمعنيين

أما المعنى الأول :

فللقاعدة المستمرة في ذلك وسبقت

وأما الثاني :

فلأن المغايرة في الاستعمال الغالب يقصد بها المغايرة في الذات يقال زيد غير عمرو أي في ذاته ويقال الكتاب الفلاني غير الكتاب الفلاني إذا باينه في ذاته وهذا الغالب مراعى هنا فصح هذان المعنيان في توجيه الذات والذاتية في معنى المغايرة على ما ذكر آنفا فإن احتمل غير الذاتية وهي المغايرة في العوارض فهذا فيه مسامحه كأن يقال زيد غير ما كان عليه قبل ساعه أي إذا اختلف في حاله والحال وصف يعرض للذات فهو من العوارض لا من الذوات والمقصود أن المغايرة تأتي على المعنيين السابقين ويصح تنزيلهما على المعنى الذي أراده المصنف يرحمه الله إلا أن الأول منهما هو الأظهر مع جواز الثاني لكن على قله .

وقول المصنف يرحمه الله :

غيره أي غير الأصل فغير الأصل مبني على الأصل وهذا يشكل عليه أن الأصل مع فرعه في المحسوسات يأخذ اسما واحدا لا اسمين.

فيقال هذه شجره ويشار إليها إشارة واحدة تتعلق بكليتها لا بأبعاضها فكيف يقال ما قيل على القول بالمغايرة الذاتية إذ أن ذات الشجرة في أصلها وفرعها واحد .

فيقال إنما قيل ذلك على فرض انقسام الأصل عن فرعه والاحتمالات التي يجوز أن تكون خارج الذهن كالموجودات فإذا جاز الاحتمال في الذهن وكان وجوده خارج الذهن جائزا فإنه يصار معه صيرورة الموجود حقيقة .

بيان ذلك أن يقال :

كون الشجرة على أصل وفرع هذا حكم الذهن وجود هذا الأصل وليس ثمة فرع قائم على هذا الأصل هذا جائز خارج الذهن فإذا صح الحكم بهذه الحالة في داخل الذهن وجاز وقوعها خارج الذهن فإن ذلك يصحح ما سبق .

فالقول بالمغايرة الذاتية لا يخالفه تسمية الشئ كلية أي بكليته لا بأبعاضه باسم واحد ولا يتخيل إلا بذلك فإن ذلك على فرض انقسامه والاحتمال إذا صح وجوده وجاز خارج الذهن صح تبعيضه فرضا وهذا المعنى مراعى فيما ذكره المصنف وتبعه آخرون في تعريفهم للأصل

وليعلم أن المصنف يرحمه الله في قوله (فالأصل ما بني عليه غيره) منتقد من جهة ألا وهي أن هذا التعريف لا يضطرد في مفرداته والقاعدة أن ما تخلف في مفرداته ولم ينسحب في جميعها لا يصلح حكما لجميع المفردات فيستعاض عنه بما يصحح سحبه في جميع مفرداته

ومن ثم ذهب جماعه وحكاه بدر الدين الزركشي رحمه الله في البحر المحيط أنه يقال الأصل ما تفرع عنه غيره إذ إن تعريف الأصل لذلك يضطرد في مفرداته كلها دون انحسار أي لا يقصر عن جميع المفردات بل يستوعبها

فالابن فرع عن أبيه والأب أصل له ومن ثم اضطردت قاعدة (الأصل ما يتفرع عنه غيره)

خلافا لقاعدة (ما بني عليه غيره) فإنها تتخلف في قول القائل (الأصل الأبوة في البنوة) فإن الولد لا يقال أصله أبوة وهذا جار مجرى الاستعمال العربي والأعراف المعتادة ولكن قد يصح ذلك من باب التجوز أو الاحتمالات البعيدة والأصل الصيرورة إلى العادة الجارية في الاستعمال على مقتضى اللسان أو العادة الجارية فتخلف تعريف المصنف يرحمه الله في أبعاض المعرف ومفرداته فصح أن يستعاض بغيره مما ينسحب في جميع مفرداته عنه ومن ذلك ما ذكرناه من تعريف .

قول المصنف يرحمه الله (والفرع ما يبني على غيره) الواو في قوله (والفرع) عاطفه والأصل أن الواو إذا كانت عاطفه أن تقتضي المغايرة وهو كذلك بدلالة ما بعد الواو بقوله الفرع ثم ما عرف الفرع بقوله .

وفي ذكر المصنف يرحمه الله للفرع بعد ذكره للأصل ثلاث دلالات .

أما الدلالة الأولى : فهي أن تمام التعريف للشيء لا يكون إلا بذكر مقابله وهذا ما ذهب إليه جمع من المناطقة وغيرهم فعليه يقال إشارة المصنف يرحمه الله بصنيعه السابق تدل على استرضاءه ما ذهب إليه جمع من المناطقة وغيرهم من كون الأمر على ما ذكر آنفا

وبيان ذلك أن الإنسان إذا عرف الذكورية كصفه لجنس من البشر تمام معرفته لهذه الصفة أن يعرف صفة الأنثوية التي هي للجنس الثاني وقد يقال ثمة جنس نادر يسمى بجنس الخنثوية وهي الخنثى المشكل وما إليها فيتم تمام التصور بمعرفة هذه الأجناس أو بذلك الجنس المغاير لسابقه من حيث كونه مقابلا له

وعليه تضطرد القاعدة في الأصل والفرع فيقال .

سبق بيان معنى الأصل وتمام وضوحه للمتلقي هو ببيان الفرع لأن الفرع مقابل للأصل ومناقض له

وفرق بين المقابلة والمناقضة في الاصطلاح الحادث عند المناطقة وغيرهم ولكن ذكرنا المناقضة هنا على معنى المقابلة والسياق يدل عليه .

وأما الثانية فهي :

الإشارة إلى أن الفقه فرع لمعرفة الأصول فبدون الأصول لن يصل المرء إلى الفرع لأن الأصل إذا غيب عن فرعه انقطع الأعلى عن الأسفل والأصل وصول المرء إلى الأعالي من الأسافل وعلى المعنى المحسوس موجود في المعاني ومنها معنى أصول الفقه وعليه يقال .

المصنف يرحمه الله لما أعقب معنى الأصل بالفرع أراد أن ينوه إلى أن الفقه مبني على علم أصول الفقه فعلم أصول الفقه أصل والفقه فرع والفرع لا يتوصل إليه إلا بأصله وهذا من تمام إظهار مكانة العلم .

وقديما قيل إذا تكلم المرء عن علم مقررا له فلا بد أن يبين مكانته وعظمته لأن كل شئ كان معدوما أوجد إلى الحدث من بعد عدم لا يمكن أن يتصور إلا بعلل أربعه .

أما العلة الأولى :

فهي علة الصورية والمقصود بعلة الصورية ما يتصور الشئ به وفيه معنى الصورة كقولهم صورة البيت جميلة فأطلق على الصورة حكم الجمال فهذه الصورة هي العلة الأولى ومثالها في المحسوسات صورة السرير لناظر السرير قبل أن يوجد السرير من العدم إلى الحدوث .

وأما العلة الثانية :

فالغائية وهي أن يعرف الغاية من الشئ أما أن يوجد الشئ من العدم إلى الحدث دون معرفة غاية وجوده فإن هذا لا يمكن وعليه يقال السرير عند إيجاده من العدم إلى الحدث له غايه وغايته استعماله في راحة وغيرها ومن الراحة النوم والتمدد وما إليهما فثمة غايه وراء إحداث سرير من عدم

وأما الثالثة :

فالمادية أي ما يتعلق بمادة الشئ المحدث من العدم إلى الحدثان فله ماده كون منها وصنع هو في السرير خشب أو حديد أو غيرهما مما تصنع منه الأسرة.

وأما الرابعة :

فعلة الفاعلية والمقصود بها مباشر الفاعلية الذي يخرج الشئ من عدم إلى وجود وهو في السرير على صورته وغائيته وما إلى ذلك النجار الذي يصنع سرير الخشب أو اللحام في اصطلاح الناس الذي يصنع السرير من الحديد وقل غير ذلك على اختلاف مادة السرير .

فإذا تبين أن كل معدوم لا يوجد إلا بتوقف على علل أربع سبقن فإن الإهتمام بعلم وخدمة هذا العلم وما إليه لا تقوم إلا بأمور ثلاثة هي مأخوذة من تلك القاعدة الكلية التي ذكرها العقلاء والعارفون والمناطقة وغيرهم .

أما الشي الأول :

فالتصور بأن يتصور الشئ ولو على سبيل الإجمال فالحكم على الشئ فرع عن تصوره فإذا قيل بوجوب علم الأصول أو استحبابه أو أفضليته أو غير ذلك أطلق حكم على مادته ولا يكون ذلك مقدما الشخص إليه إلا إذا تصوره ولو على شكل الإجمال وهذ التصور على شكل الإجمال لا يقع إلا بتعريف أو نحو ذلك ولذلك ذكر المصنف يرحمه الله تعريف أصول الفقه مبينا الجزئين ثم ذكر بعد ذلك تعريفه من حيث كونه لقبا على ما يأتي .

وأما الثاني :

فهو الاستمداد أي مما استمد هذا العلم ومادته من أي شئ انبعثت واستخرجت وهذا راجع إلى علوم ومنها ما يسمى بعلم أصول الدين وما يسمى بعلم أصول الكلام وأصول الكلام هو أصول الدين في أطلاق الناس فإنهم يسمون العقيدة بأصول الدين ويسمون العقيدة بعلم الكلام وما إليه فما نطق بذلك المعتزلة والأشاعرة والماتوريديه ووفاقهم على ذلك جمع من أهل السنه تماشيا مع الاصطلاح لا تصحيحا له ومراعاة للأحكام المترتبة عليه .

وأما الثالث :

فهو الغاية من هذا العلم والغاية من هذا العلم تأتي على منحيين إما أن تنحى منحى التعليم فهو ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية يرحمه الله بقوله كما في مجموع الفتاوي وغيرها علم أصول الفقه يوقظ على مراد الله ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم وإما أن يقصد به أجزاء الفائدة والغاية والثمرة من علم أصول الفقه فهذا أكثر الأصوليون من ذكر منافعه وثماره ومن ذلك نفعه للمجتهد فهو آلة الاجتهاد مع غيره من ملكة الاجتهاد من لغة وغيرها .

وأما قول المصنف يرحمه الله والفرع ما يبنى على غيره ففيه الدلالتان السابقتان ووضح بالثانية ما ذكرناه من قاعدة اتفق عليها العقلاء وقررها المناطقة من رجوع ما أوجد بعد عدم على علل أربع ثم أوقف فهم أي علم على أمور ثلاثة وهذا بين .

وأما الثالثة :

فهي أن المصنف يرحمه الله يرى الاستطراد وراء ذكر ما يخرج عن الاستطراد.

والاستطراد هو ما يعرض لمن يهدف إلى شئ معين فهو يقصد ذات عرض له عارض فذكره وهذا المعنى العام هو الذي نوه إليه جماعه ومنهم الجرجاني رحمه الله كما في كتابه التعريفات .

وهل يصح ذكر الاستطرادات وتوليد المسائل في تقرير العلوم على سبيل الاختصار قولان لأهل المعرقة.

أما القول الأول :

فهو أن ذلك لا يصح وهو من الحشو الذي لا يليق بالمختصرات عند ذكر الإيجاز للمبتدئين وغيرهم .

وأما الثاني :

فبجواز ذلك إذا وضع موضعا حسنا

فذكر المصنف للفرع بعد بيانه للأصل إن قيل أنه جاء على طريق الاستطراد ففيه ميل إلى صحة القول الثاني بجواز الاستطراد في باب العلوم إذا صيغت على سبيل الاختصار.

وهذه الدلائل الثلاث دل عليها صنيع المصنف في قوله والفرع ما يبنى على غيره قوله والفرع إما أن يقصد بالفرع المعنى اللغوي وإما أن يقصد غيره والمعنى اللغوي إما أن يقصد به المقام المحكي عند أصحاب اللسان ومقرريه في المعجمات ونحوها وإما أن يقصد المقام المحكي عن اللغويين وهو لا يصح على المقام الأول للناظر في المعجمات والمتكلمين في تقرير المعاني العربية على ما قرره السبكي في شرحه على المنهاج فصح على المقام الثاني وهو الحكاية وهذا هو الذي جزم به جماعه على ما حكاه بدر الدين الزركشي يرحمه الله في البحر المحيط .

وإما أن يقصد المصنف غير المعنى اللغوي وغير المعنى اللغوي عرفه الجرجاني رحمه الله في التعريفات وجماعه بقولهم الفرع ما اندرج تحت كلي فقولهم ما اندرج تحت كلي يخالف ما قرره المصنف يرحمه الله فتبين أن المصنف يرحمه الله في قوله والفرع ما يبنى على غيره يعني به الفرع المتعلق بالمقام الثاني لغة لا بالمعنى الاصطلاحي الذي ذكر .

قوله ما كقوله قبل في تعريف الأصل ما قوله يبنى كقوله قبل في تعريف الأصل بني قوله على غيره كقوله في تعريف الأصل عليه غيره في دلالة الظرفية وسبقت .

ثم قال المصنف يرحمه الله :

والفقه معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد قوله والفقه الواو عاطفه قوله الفقه .

الفقه عرفه المصنف يرحمه الله فإما أن يقصد بذلك المعنى اللغوي وإما أن يقصد غيره .

إن قصد المعنى اللغوي فهذا غير صحيح إجماعا كما قرره البيضاوي في المنهاج وكذا ابن النجار في شرحه على مختصر التحرير وجماعه .

وإما أن يقصد أن معناه في اللغة هو الفهم وهذا الذي عليه جماهير اللغويين كما قرره الزبيدي في شرحه على القاموس

يقال : فقه زيد المسألة إذا فهمها

وأما المعنى الثاني :

فهو المعنى الاصطلاحي وهو الذي عناه المصنف يرحمه الله

قوله معرفة الأحكام الشرعية ذكر في التعريف ثلاثة قيود

أما القيد الأول :

فكلمة معرفه والمعرفة في الاشتقاق العربي هي بمعنى العلم وهذا الذي عليه جمهور اللغويين وأما عند أرباب الاصطلاح فيختلفون في ذلك ويضطربون في المعرفة وفي العلم ذكرا لحد كل منهما

وقد ذكر الزبيدي يرحمه الله في شرحه على الإحياء أكثر من خمسة عشر تعريفا للعلم

وسيأتي طرف للمسألة في حد العلم والجهل من كلام المصنف يرحمه الله مع ذكر الفرق بين ذلك وما نحن بصدده ومضى للمسألة طرف محكي

قول المصنف معرفه إما أن يقصد بها الاصطلاح وإما أن يقصد بها المعنى اللغوي على اختلاف في التفاريق بينه وبين ما يقابله أو يرادفه

والمصنف يرحمه الله يعني المعنى الاصطلاحي وسبق معنى المعرقة اصطلاحا وهو التصديق وسبق معنى التصديق وخلاصته هو إضافة إثبات أو نفي إلى ذات وسبق شرحه فهذا المعنى هو الذي عناه المصنف يرحمه الله في قوله معرفه

فإذا تبين أن المصنف يرحمه الله يعني بالمعرفة التصديق فإنه يورد على هذا إشكال ألا وهو أن التصديق هو إضافة إثبات أو نفي إلى ذات الذات هنا هي الفقه والفقه له مسائل كثيرة عديدة في أبواب مختلفة كالطهارة والصلاة والصيام والحج وغيرها فهل يشترط في معنى الفقه أن يقع التصديق على جميع مسائل الفقه ومفرداته حتى يسمى الرجل فقيها وذا فقه .

قولان :-

قول الأكثر والجماهير وحكي اتفاقا أنه لا يشترط ذلك كما ذكره بدر الدين الزركشي رحمه الله في البحر المحيط .

وأما الثاني :-فما ذهب إليه جماعة قله على أن ذلك شرط وهذا العمل جار على خلافه ويدل على صحة عدم شرطية ذلك في جميع مسائل الفقه ومفرداته ما ثبت عن جمع من المجتهدين أنهم سئلوا في بعض مسائل الفقه فقالوا لا ندري

ومن ذلك ما ذكره الآجري رحمه الله في كتابه أخلاق العلماء مسندا إلى عبدالرحمن بن مهدي أن رجلا أتى إلى مالك رضي الله عنه فسأله عن مسألة فقال لا أدري قال فأقول للناس أنك قلت لا أدري قال نعم واختلف في عد المسائل التي قال عنها مالك لا أدري وصنف في ذلك مصنفات .

والمقصود أنه ثبت أن من أجمع على كونه فقيها مجتهدا قال عن بعض مسائل الفقه لا أدري فلم يحصل له التصديق في جميع مفردات الفقه ومسائله فإذا تخلف الحكم في بعض مفردات المحكوم عليه صح أن يقال هو غير شرط في معرفة كل الماهية وانطباق التصديق على مفرداتها وهذا هو المقصود وقد حصل .

معرفه التي هي بمعنى التصديق يوجه ذلك عبر توجيهين .

أما التوجيه الأول :

فهو أنه يقصد بالمعرفة التهيأ لا الحقيقة فإذا قيل التهيأ فمعناه أن يكون الفقيه لكي يصح إطلاق اسم الفقيه عليه متهيئا لمعرفة مسائل ومفردات الفقه جميعها وهذا التهيأ يقع لكل مجتهد وفقيه فمالك لما أجاب بقوله لا أدري ذلك الجواب المحضي هو متهيأ لمعرفة هذه المسألة إذا بحث وأعمل الملكة الاجتهادية الفقهية في ذلك .

فإذا قيل بهذا التوجيه أورد إشكال وهو :

هل المقصود بالتهيأ التهيأ البعيد أم التهيأ القريب لأن التهيأ نوعان .

أولهما : تهيأ بعيد ويدخل في التهيأ البعيد أن يقول المبتدي في العلم أنا الآن أطلب العلم مهيئا نفسي أن أكون فقيها بعد عشرين سنه فهل يصح إطلاق كونه فقيها لتهيأه البعيد هذا لا يصح إجماعا فالتهيأ البعيد لا يصح أن يقال هنا فيبقى النظر في التهيأ القريب فيقال إن تعين إخراج التهيا البعيد في هذا التوجيه لزم على القول بالتهيأ القريب وضع ضابط له فقد يقال لبعيد قريب عرضه وقد يقال لقريب بعيد لفظا وقد يقال لبعيد قريب فكرا وغير ذلك .

وهذا أمر غير منضبط على ما قرره الأصوليون فرجع إلى أن هذا التوجيه لا يصح توجيه كلام المصنف رحمه الله به فيصار إلى الثاني وهو :

أن يقال خرج مخرج الغالب والأكثر أي إنما قصد المعرفة المتعلقة بالمجتهد لا المقلد ولكن يقال هذا القول المحضي متعلق بثالث القيود في التعريف لا بأولها وهو من خلف القيود لا من ضبطها ومن ثم لا يصح إخراجه وكونه متعلقا بالفقيه يقال ما هو هذا التعلق وما ضابط هذه المعرقة فيرجع إلى القيد الأول ولا بد .

وأما الثاني :

فقول المصنف الأحكام الشرعية والأحكام واحدها حكم والحكم في اللغة هو المنع كما قرره ابن فارس في مقاييس اللغة ومنه قوله.

أبني حنيفة أَحْكِموا سفهاءكم *** إني أخاف عليكم أنْ أَغضبا

فقوله أحكموا سفهاءكم أي إمنعوهم من السفاهة والطيش وفيه معنى المنع السابق وأما في الاصطلاح فسيأتي الكلام عنه في قول المصنف يرحمه الله الأحكام سبعه

قوله الشرعية لتخرج الأحكام غير الشرعية والأكثر على أن الأحكام ثلاثة.

أما الأول :

فحكم اعتيادي وهو ما حكم ما فيه على شئ بمجرى العادة فلكون العادة استصحبت في هذا الحكم عفي الحكم إليها وأضيف الحكم إليها فقيل هو حكم عادي وقيل هو حكم اعتيادي ومن ذلك قولهم النار تحرق بطبعها وهذا القول صحيح على ما قرره .... ومن أولئك أهل السنه على السببية لا على الطبع لأن النار لا تحرق بطبعها وإنما هي سبب للإحراق فإذا كانت سببا للإحراق تخلف قولهم بطبعها فهي بطبعها غير محرقة ولكن هي سبب إلى الإحراق ولو كانت بطبعها محرقه لما تخلف الطبع مطلقا وقد تخلف في بعض الأمثلة ومن ذلك تخلف هذا الأثر عن المؤثر فيه وهي النار عندما ألقي إبراهيم عليه السلام في النار وهو غير صحيح بقول بطبعها على ما ذهب إليه الأشاعرة والماتوريديه من قولهم السبب لا ينكد مسببه وإنما تنزل قدره تتوسط بين المسبب والسبب بها يحدث الأثر للسبب الذي فعل .

والمقصود أن هذا المثال في قولهم النار تحرق بطبعها لا يصح من حيث النظر في حكمه على جهة الإطلاق ولكن من باب التسامح فيه صحيح بمجاري العادة بالحكم فيه فمعرفة كون النار محرقة عرف ذلك بالاعتياد أي بالمحاولات والمزاولات الجارية حتى وصل إلى ذلك .

وأما الثاني :

فحكم عقلي والمقصود بالحكم العقلي ما حكم العقل به لا العادة ولا الشرع فلما حكم العقل به أضيف الحكم إلى العقل فقيل هو حكم عقلي أو حكم العقل ومن أمثلة ذلك أن يقال واحد إذا زيد عليه آخر هو واحد كانت النتيجة اثنين وهذا حكم العقل كذلك يقال الواحد يصح تجزئته إلى اثنين وهذا القول فيه تسامح لأن في الأصل ما كل واحد يصح تجزئته لا في الإطلاق ولا في المخلوقات والإطلاق الله لا يجزأ ولا في المخلوقات كذلك على قول جماهير الفقهاء من كون الذرة لا تتجزأ وهو ما قرره الفلاسفة وإن كانوا يقولون العالم قديم بكونه يرجع إلى ذرة لا تتجزأ ومنه تنبعث قدميته وهذا باطل لا يصح ورد عليهم الناس في ذلك كذلك يقال عظم الذنب الذي يبقى من الإنسان لا يتجزأ ولو تجزأ لما بقي ومن ثم فإنه يكون غير صحيح بانضباط المثال على وجهه ولكن فيه تسامح والمقصود أمه يمشى على قوله .

وأما الثالث :

فالحكم الشرعي وهو ما حكم الشرع به فأضيف الحكم إليه فقيل حكم شرعي أو حكم الشرع ومن أمثلة ذلك أن الأعمال الصالحة سبب للنجاة في الآخرة والأعمال السيئة سبب لوقوع الوعيد في الآخرة وهذا صحيح على قاعدة أهل السنة والجماعة.

ومن ثم قال المصنف :

الأحكام الشرعية فذكر كلمة الشرعية مع الأحكام لتخرج الأحكام الاعتيادية والأحكام العقلية.

أما الثالث :

فقول المصنف التي طريقها الاجتهاد هذه الجملة يأتي عليها احتمالان من حيث الإعراب واللغة.

أما الاحتمال الأول :

فهو أن تكون جملة وصفية متعلقة بكلمة معرفه فيكون المعنى الفقه معرفة وصف هذه المعرقة ونعتها أنها هي التي طريقها الاجتهاد وهذا هو الذي عليه الجمهور من الأصوليين والأكثر كما قرره بدر الدين الزركشي رحمه الله في البحر المحيط وهو الذي جزم به أكثر شراح الورقات وهو المتجه عند تعريف الفقه بالتعريف الصائب على ما قرره المحققون كالسبكي في شرحه على المنهاج وبدر الدين الزركشي في البحر المحيط وغيرهما على مذاهب الأصول المعروفة.

وإما أن تكون جملة وصفية تتعلق بالأحكام فيكون المعنى الأحكام الشرعية التي صفتها ونعتها أن طريقها الاجتهاد قال المعنى الثاني غير مقصود لعلتين .

أما الأولى :

فهي أن المحققين والأكثر يخالفون في ذلك ويردون بهذه الجملة إلى كونها متعلقة بالمعرفة وصفا وسبق .

وأما الثانية :

فلو قيل الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد فإن ذلك يدخل غير الفقيه في معنى الفقيه فالمقلد الذي لا يدري شيئا يعرف أحكام شرعيه مما هو متواتر أو قطعي الثبوت أو غير ذلك فإذا قيل برجوع الأحكام الاجتهادية إلى التي طريقها الاجتهاد إلى الأحكام الاجتهادية لما صح ذلك إطلاقا كذلك يقال في المعرقة.

ومن ثم قيدت المعرقة بأن طريقها الاجتهاد فتنحصر في الفقيه ويخرج المقلد عن هذا التعريف ويدخل بقوله التي طريقها الاجتهاد بالمسائل الاجتهادية أما المسائل غير الاجتهادية كالقطعية والمتواترة والظاهر تواترها وقطعيتها فهذه

ليست من مسائل الفقه أصلا وإنما قيل ذلك على القول بأن الدين ينقسم إلى قسمين إلى أصول دين تتعلق به المسائل القطعية الثبوت وفروع دين يتعلق به المسائل الظنية الثبوت فالفقه يتعلق بفروع الدين فإذا تعلق بظني الثبوت ومن ثم قال جمهور الأصوليين إن قوله التي طريقها الاجتهاد ترجع إلى الظني أي إلى فروع الدين وأما كونها راجعه إلى القطعي فهذا لا يفترق به الفقيه عن المقلد على القول بأن التقليد يدخل في أصول الدين وهو قول الأكثر .

ومن ثم يتبين لك أن كثيرا من الأحكام المطلقة في أصول الفقه وما يذكر من تعقبات على قيودها تتعلق بمسائل العقيدة.

فإذا كان المعتزلي يقرر مسألة في الأصول تجد أثر عقيدته في تقريره .

وإذا كان الأشعري يقرر مسألة في الأصولية تجد أثر العقيدة في ذلك ولذلك لما ذكر الأصوليون العلوم الذي استمد منها علم أصول الفقه ذكروا أصول الدين وعلم الكلام الذي هو العقيدة.

قال المصنف يرحمه الله :-

الَّتِي طَرِيقُهَا الاجْتِهَادُ ضمن تعريفه للفقه بقوله .

والفقه معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد ومضى ما يتعلق باحتمالي جملة التي طريقها الاجتهاد عودا عن ما قبلها من حيث كونها صفة للمعرفة أو للأحكام

وقول المصنف يرحمه الله التي طريقها أي التي طريق حصولها الاجتهاد أو التي طريق ثبوتها الاجتهاد وهذان المقداران ضروريان لفهم قول المصنف يرحمه الله في هذا القيد الثالث من قيود تعريف الفقه التي طريقها الاجتهاد فالتقدير الأول يتعلق بالحصولية وسبق وفيه قيل التي طريق حصولها الاجتهاد وطريق الحصولية يتعلق يقال لفاعل هذا الاستنباط بالفقيه المجتهد والتقدير الآخر مضى وفيه التي طريق ثبوتها الاجتهاد وما يتعلق بالثبوت شيئيان عند الأصوليين أولهما .

طريق يقيني يسمى بالثبوت القطعي أو اليقيني وهذا حمله جماهير الأصوليين على ما يسمى بأصول الدين تفريقا بين جملة أصول الدين وجملة فروع الدين عند القول هذه القسمة وعليها جرى عمل الفقهاء .

وأما الثاني :

فالظن والظن يعرف بأنه صفة لأحد طرفي الشك عند تعلقه بالرجحان وهذا التعريف الذي نص عليه الجرجاني في التعريفات وكذا غيره حاصبوا ذكر قولين أما القيد الأول .

فيتعلق به أحد طرفي الشك لأن الشك ذو طرفين طرف يسمى بالمرجوح وآخر يسمى بالراجح .

والمرجوح لا تعلق له بالرجحان عند جماهير اللغويين وأهل المعرقة .

وأما الثاني :

فطرف يتعلق بالرجحان وهو القيد الثاني في التعريف وهو أن يكون الطرف في الشك متعلقا على سبيل النعت والصفة بالرجحان فالطرف منعوت بأنه هو الراجح أو أنه متعلق بالرجحان على صفة اسم الفاعل وهو طرف أقوى من مقابله من طرفي الشك والمقصود بالظن فيتحصل من ذا القيدين أن الظن هو الراجح عند وجود الشك فهذان الطريقان الأول الجمهور على كونه قاصرا على أصول الدين فيخرج عن مسمى الكي .

والثاني :

جمهور الأصوليين وغيرهم على أنه هو المتعلق بالفقه لأن ثبوت مسائل الفقه إنما تكون عن طريق الاجتهاد وأصل طريق الاجتهاد طريق ظني ليس بطريق قطعي وهذا على القول بالتفريق بين متعلق الحكم ومتعلقة بكسر اللام وسيأتي قريبا ومن ثم فإن قول المصنف التي طريقها يحتمل طريق الحصولية أو طريق الثبوتية والثبوتية يأتي عليه اليقين والقطع ويأتي عليه الظن والشك في أحد طرفيه إذا تعلق بالرجحان

قال المصنف يرحمه الله :

الاجتهاد من الجهد وهو المشقة وهو بلوغ المشقة في اللغة كما قاله في القاموس وجماعه وأما في الاصطلاح فتباينت تعريف الأصوليين فيه وعرفه المصنف يرحمه الله في آخر الورقات على ما سيأتي بقوله بذل الجهد في بلوغ الغرض فإذا بذل وسع الإنسان نحو غرض أي غايه فهذا هو الاجتهاد وسيأتي ما معنى الغرض وما ضابط الوسع الذي بعده يعذر الإنسان في اجتهاده لأنه ما كل مجتهد مأجور بل كل إنسان تعدى حده آثم مأزور إلا إذا بلغ رتبة الاجتهاد على ما سيأتي إن شاء الله من كلام المصنف يرحمه الله في استنتاج واستنباط الأحكام الفرعية المساة بالفقه ومن ثم يبين أن المصنف يرحمه الله لما ذكر كلمة أصول الفقه ذكر تعريفها من حيث كونها مركبة تركيبا إضافيا أصول وفقه وإنما صنع المصنف يرحمه الله ذلك لعلتين أما العلة الأولى :

فلما ذهب إليه جمهور الأصوليين وعليه جماعات من اللغويين وأرباب الفن أن الشئ لا يتصور على جهة التمام بعد تركبه وكونه ..... على آخر إلا بمعرفة مفرداته قبل تركبه وهذه المسألة فيها قولان عند الأصوليين وغيرهم .

أما القول الأول :

فعليه قله ومال إليه جماعة من المحققين وجزم به بدر الدين الزركشي رحمه الله في البحر المحيط وأنه لا ينظر إلي أفراد الشئ بعد كونه اصطلاحا دالا على آخر على جهة اللقبية بأنه لا فائدة منه بيان ذلك إذا قيل على علم معين علم

أصول الفقه فهذا الإطلاق إطلاق لقبي حادث لأنه لم ينظر إلى مفردة أصول ولا إلى مفردة فقه وإنما أريد من هذا التركب معنى زائد عن الحد اللغوي بمقتضى اللسان العربي من أمثلة ذلك عند تسمية الوالد ولده بغلام محمد فيقال له غلام يا غلام ياغلام محمد وجاء غلام محمد لا على أن كلمة غلام هي بمعنى لغوي معين أضيف إليها محمد بل أسمه هو غلام محمد كعبدالله وعبدالرحمن وغيره فهذه لا ينظر في تركيبتها حين إذ على سبيل التجزئة والإفراد لأنه لا فائدة عند معرفتك لمعنى كلمة غلام ولا فائدة عند معرفتك لكلمة محمد لأنه لا يقصد في باب اللقبية والإسمية أحد الجزئين ولذلك تنظر في معناها في اللسان فلا يقصد عند تسمية شاخص ببدن عاقل على بأنه غلام زيد أن كلمة غلام من الغلمة وزيد أو محمد من الحمد وهو الثناء المطلق إلى غير ذلك بل يقصد أنه نعت على شاخص في بدن عاقل وهذا لا يستفيد المرء عند معرفة أجزاء اللقب في الدلالة على الملقب به وأوضح من ذلك أن يقال تسمية الناس مدينة ببعل بكه لا ينظر إلى تركيبة هذه المدينة بعل وبكه وإنما ينظر في دلالة هذه التركيبة من كلمة بعل على قول الجمهور من اللغويين وبكه لدلالتها على مكان فهي اسم لمكان فلو شغب مشغب وقال أريد أن أعرف معنى بعل ثم أعرف معنى بكه بمقتضى اللسان العربي حتى أصل لتمام إدراك دلالة كلمة بعل بكه على كونها اسما لمكان فيقال لو عرفت معنى بعل على جهة في اللغة وبكه على جهة في اللغة لما أفادك ذلك شيئا في معرفتك باسم مكان يعرف بعل بكه كذلك يقال في علم أصول الفقه فأصول الفقه انقلب إلى كونه ذا دلاله على علم ملقب بهذا اللقب لو عرف تركيبه الأول المسمى بأصول على انفراد من جهة اللغة والاصطلاح والفقه من جهة اللغة والاصطلاح لما استفاد المرء شيئا من دلالته على المقصود وهو الملقب وأما الثانية فهي :

السير على ما قعده وعمل به جماعه من الأصوليين وهو صنيع جمهور الأصوليين في قلوبهم من كونهم يعرفون جملة أصول الفقه تعريفا بمقتضى كونها مركبة على أفراد وبمقتضى كونها ذا لقب على علم فتبعهم المصنف يرحمه الله في ذلك ومراعاة ما عليه أرباب الفن في تقسيمهم وتعريفهم وما إليه غايه في التصنيف ومهم في التصنيف ومن ثم عرف المصنف يرحمه الله جملة أصول الفقه مع مراعاة تركيبتها ثم ذكر تعريفها مع مراعاة كونها تابعة لقب على ما يأتي .

ويورد على ذلك أن العلة الأولى عليلة على ما سبق وهو ما جزم به بدر الدين الزركشي رحمه الله في البحر المحيط وجماعه .

وأما الثانية :

فيقال الأصوليون ليسوا متفقين على مراعاة النظر إلى مفردات الشئ بعد كونه ذا لقب على شئ آخر بل لهم في هذه المسألة بخصوصها ثلاثة مذاهب .

أما المذهب الأول :

فالاقتصار على التعريف لجملة أصول الفقه من حيث كونها مركبة ذات أجزاء وأفراد .

وأما الثاني :

فتعريف جملة أصول الفقه من حيث كونها لقبا على علم معين .

وأما الثالث :

فتعريف جملة أصول الفقه من جهتين من الجهة الأولى والثانية.

فإذا تبين ذلك فالاحتجاج بالسير على ما تواضع عليه الأصوليون في هذه المسألة وغيرها غير مستقيم لاختلاف مذاهبهم فلا يصح التعويل على العله الثانية كما صح عدم التعويل على العلة الأولى وعليه فالكلام عن كلمة أصول وكلمة الفقه على جهة التركيب بالكلام عن كل مفردة بمعناها اللغوي والاصطلاحي لا يصلح في الأصول وغيره

ويعتذر للمصنف يرحمه الله بأن كتابه للمبتدئين ويراعى مع المبتدئين مالا يراعى مع المنتهين فكان التسامح في ذلك واردا ومن التسامحات ما ذكره المصنف يرحمه الله من تعريف جملة أصول الفقه بجزئيها ثم أردف بتعريف جملة أصول الفقه من حيث كونها لقبا على علم قال المصنف يرحمه الله الأحكام سبعه .

قوله الأحكام سبعه هذه الجملة إما أن تكون ذات علاقه بسابقها أو استئنافيه لا علاقة لها بسابقها وجماهير الشراح على أن هذه الجملة علاقتها بما سبق وليست استئنافيه على جهة الاستقلال فإذا قيل إنها ذات تعلق بما سبقها نظر ما وجه التعلق وأين المحل فيما سبق لإرجاع التعلق عليه فيقال المحل هو قول المصنف يرحمه الله قبل في تعريف الفقه معرفة الأحكام الشرعية فكلمة الأحكام هنا هي المحل وأما التعلق فهو أن كلمة الأحكام في قوله الأحكام سبعه ترجع على المحل السابق في قوله معرفة الأحكام من حيث إتيان تلك الأحكام ما حقيقتها وما ماهيتها فبين المصنف يرحمه الله حقيقة تلك الأحكام وماهيتها بقوله الأحكام سبعه .

الواجب فإذا ثبتت هذه المقدمة يرد إشكال ألا وهو كيف يظهر المصنف ما حقه أن يضمر فيخالف الأسلوب العربي البليغ في الكتاب ذلك أنه إذا قيل بالعلاقة بين الأحكام في جملة الأحكام سبعه مع الأحكام في جملة معرفة الأحكام الشرعية وأرجعت العلاقة على الوجه السابق فإن حق الكلام أن يقال والفقه معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد وهي سبعه فيؤتى ضمير وهي بدلا من إظهار ما أشير إليه بالضمير عمدا وهي كلمة الأحكام ويعتذر للمصنف بمخالفة هذا الأسلوب البلاغي باعتذارين.

أما الإعتذار الأول فهو أن الإرجاع بالضمير هنا قد يكون فيه إبهام لأن هي إذا أظهرت في الجملة وهي سبعه قد تعود إلى طريقة الاجتهاد طريقة الثبوت أو طريقة الحصول على ما سبق وقد تعود إلى الأحكام على ما سبق وقد تعود إلى المعرفة على ما سبق ومن ثم خص المصنف الأحكام دون غيرها حتي يتعين ما قد ينبهم أو يعلق بغير ما أراده المصنف محلا على ما سبق .

وأما الثاني فهو أن يقال :

عنى المصنف بقوله الأحكام غير قوله الأحكام في جملة معرفة الأحكام الشرعية وهذا هو الوجه الآخر في تفسير قول المصنف الأحكام سبعه وكأنها تكون على جهة الاستقلال دون تعلق بما قبلها فإذا قيل ذلك قيل الأحكام في قوله معرفة الأحكام الشرعية يعني بها متعلقات الحكم الشرعي من المباحات والمكروهات والمندوبات والمحرمات والواجبات وهي كثيرة وفيرة في باب الطهارة والصيام والحج والبيع وغير ذلك .

وعنى في قوله الأحكام في جملة الأحكام سبعه المتعلق بذلك المتعلق من مباحات وما سبق إيضاحه فالمتعلق بالمباحات والواجبات والمحرمات المتعلق بقوله الأحكام الشرعية نرجعها إلى سبعه فترجع المحرمات إلى جهة الحرمة وترجع المباحات إلى جهة الإباحة وترجع المندوبات إلى جهة الندب وترجع المستحبات إلى جهة الاستحباب وهكذا .

ومن ثم كانت الأحكام سبعه ولم تكن الأحكام في قوله معرفة الأحكام سبعه بل هي كثيرة جدا .

فبها أن هذا التفسير يخالفه ما ذكره المصنف يرحمه الله بعد الواجب يثاب على فعله إلى آخره في تفسير للسبعة الواردة في جملة الأحكام سبعه .

ومن ثم فإن التوجيه لجملة الأحكام سبعه يأتي على ما ذكره المصنف في قوله معرفة الأحكام الشرعية على ما سبق إيضاحه فتكون الأحكام سبعه من حيث النظر إلى الحرمة لا من حيث مفردات المحرمات ومن حيث النظر إلى الاستحباب لا من حيث مفردات المستحبات وهكذا .

قول المصنف يرحمه الله الأحكام سبعه فيه تحديد الأحكام بسبعه وإلى العدد لا مفهوم له ومن ثم ففي قول المصنف يرحمه الله سبعه احتمالان .

أولهما :

أن يقال العدد له مفهوم فيعمل بمفهومه فإذا عمل بمفهوم العدد لا يصح أن يزاد على السبعة من الأحكام شئ .

فإذا لا يصح فإنه يورد على قول المصنف إشكال وهو أن الأحكام في حصرها في كونها سبعه إما أن ترجع إلى مفردات تلك الأحكام من محرمات ومستحبات فهذه كثيره فوق المئات .

وإما أن يرجع فيها إلى متعلق المتعلق من الواجبات والمستحبات وما إليها فهذه ليست سبعه حيث إن المصنف يرحمه الله لم يذكر السبب ولا المانع ولا الشرط وقيل لم يذكر العزيمة ولا الرخصة وهذه داخلة في الحكم الوضعي فإذا دخلت في الحكم الوضعي حقه الذكر في هذه الأحكام والمصنف لم يذكره فيعتذر للمصنف حلا للإشكال بأن يقال لم يرد المصنف يرحمه الله الأحكام الوضعية وإنما أراد الأحكام التكليفية بدلالتين .

أما الدلالة الأولى :

فاقتصاره على سبعة مع ذكره لسبع وظاهره إعمال مفهوم العدد وهذا فيه أن هذه السبعة داخلة في الأحكام التكليفية فإن جماعة من الأصوليين على ما حكاه السبكي في شرحه على المنهاج ذهبوا إلى أن الصحيح والباطل في قول المصنف والصحيح ما يعتد به والباطل إلى آخره هي راجعة إلى الأحكام التكليفية وليست داخلة في الأحكام الوضعية فإذا أخذ بذلك صح إعمال مفهوم العدد ووقف على السبعة دون غيرها .

وأما الثاني :

فهو ما ذكره المصنف يرحمه الله في كتابه البرهان حيث عرف الأحكام في ذكره لتعريف الفقه بقوله العلم بأحكام التكليف فقوله بأحكام التكليف أقتصر الأحكام على التكليف فخرج الوضع فخرج أحكامه لأن الأحكام هنا شيئان إما أحكام تكليفيه من الوجوب والاستحباب والندب وهي خمسه ويأتي ذكرها وأحكام وضعيه وهي السبب والمانع ويأتي ذكرها فذكر المصنف في كتابه البرهان تعريفا للفقه بقصره على أحكام التكليف دلاله أنه لا يعني بالأحكام الأحكام الوضعية وإنما يقصد الأحكام التكليفية ومن ثم يكون العدد ذا مفهوم يعمل به على ما ذهب إليه جماعه من الأصوليين على ما حكاه السبكي في شرحه على المنهاج من أن الباطل والصحيح يدخلان في الحكام التكليفية فإذا قيل إن المصنف يرحمه الله لم يرد الأحكام الوضعية وإنما أراد الأحكام التكليفية ووجه بما سبق من دلالتين وعلتين فيشكل على ذلك شيئان .

أحدهما :

أنه ذكر بعض الأحكام الوضعية التي لا تعلق لها بالأحكام التكليفية عند جمهور الأصوليين وهي حكمان .

أولهما : الصحيح .

والثاني : الباطل .

ومن ثم فلا يصح قصر قول المصنف الأحكام سبعه على الأحكام التكليفية لأنه ذكر غير الأحكام التكليفية.

وأما الثاني :

فهو أن يقال جرت القسمة عند الأصوليين أعني جماهير الأصوليين على كون الأحكام على شقين أحكام تكليفيه وأحكام وضعيه وهو الذي اعتمده المصنف يرحمه الله في كتابه البرهان وفي غيره من كتبه الأصولية.

فتبين من ذاك أنه لا يصح حمل قوله الأحكام سبعه على الأحكام التكليفية وأحسن الأجوبة في الباب أن يقال الأحكام سبعة على عدم إعمال مفهوم العدد وهي الجهة الثانية في تفسير قول المصنف الأحكام سبعه فإذا قيل بعدم إعمال مفهوم العدد فإنه لا يلزم المصنف بما لم يلتزمه لكونه قد أهمل إعمال مفهوم العدد فإذا أهمل صح الاقتصار على بعض أجزاء المعدود دون ذكر كامل أجزاءه والحال كذلك في ذكر السبعة حيث أنه ذكر بعض أجزاء المعدود حيث بقي السبب والمانع والشرط وما إلى ذلك ومما يدخل في هذه الجهة أعني عدم إعمال مفهوم العدد أن يقال خرج العدد مخرج الغالب فذكر المصنف يرحمه الله هذه الأحكام السبعة مخرج الغالب ولم يذكر ذاك على مخرج الحصر المتعلق بأفراد الشئ المحدود فهذه أجوبه تتعلق بما ذكره المصنف يرحمه الله .

سبق الكلام عن قول المصنف يرحمه الله: "الأحكام سبعة"، وحاصل ما سبق أن قوله: "الأحكام" ال في كلمة الأحكام للعهد الذكري، وتعلقه بكلمة الأحكام في تعريف المصنف للفقه، حيث قال فيه: "والفقه معرفة الأحكام الشرعية، التي طريقها الاجتهاد".

قول المصنف يرحمه الله: "الواجب والمندوب.. إلى آخر ما ذكر" إما أن يقصد المصنف يرحمه الله بالأحكام السبعة، الحكم من حيث كونه حكما، وهذا يتعلق بفعل الله، وإما أن يقصد المصنف يرحمه الله، الحكم، لا من حيث كونه حكما، بل من حيث تعلقه بأفعال المكلفين، فإن قصد الأول فحقه أن يقال الإيجاب والندب والإباحة والحظر والكراهة والصحة والبطلان، لأن هذه أحكامٌ تتعلق بالحكم من حيث كونه حكما يتعلق بفعل الله سبحانه وتعالى لزوماً، فإذا أوجب الله على خلقه الصلاة المفروضة، وأنه خمسٌ، فإن هذا يسمى بالإيجاب لا بالواجب، وإذا حرم الله الزنا على المكلفين، فإن هذا يسمى بالتحريم والحظر، لا بالحرام والمحظور، وإذا ندب الله إلى الإستواك حالة، كون المكلف على حالة، كقبل الصلاة المفروضة خارج المسجد على قول جماعة من الفقهاء، وفي داخله على قول آخرين، فإنه يسمى بالندب، ولا يسمى بالندب ولا يسمى بالمندوب، وبالاستحباب، ولا يسمى بالمستحب، وإن عميَ بالأحكام، تلك التي تتعلق بأفعال المكلفين، فالصلاة التي يصليها المكلف، التي يؤتى بها في خمس أوقاتٍ تسمى

بالصلوات المكتوبة المفروضة، هي واجبات، و الزنا الذي يتركه المؤمنون والمسلمون، لكونه محرما، هو حرامٌ، والاستياك الذي يأتي به العبد في وقت شرعيته، أو حال شرعيته، يسمى بالمندوب، وهكذا..

فالمصنف يرحمه الله عند صياغته للوجب، بقوله: "الواجب"، والندب لقوله: "المندوب" والإباحة بقوله: "المباح"، والحظر بقوله: "المحظور" إلى آخره.. عنى المعنى الثاني المتعلق بالحكم من حيث كونه في أفعال المكلفين، لا من حيث تعلقه بفعل الله سبحانه وتعالى.

قول المصنف يرحمه الله: "فالواجب" الفاء تحتمل أحد احتمالين: أولهما أن تكون تفسيرية بيانية، ويكون المعنى فبيان الواجب الذي سبق ذكره ضمن أحكامٍ سبعةٍ، أن يقال: الواجب ما يثاب على فعله إلى آخره.

وإما أن يحتمل أن يكون في صدر جواب جملةٍ شرطيةٍ مقدرة، فيكون التقدير: إن أردت معرفة الواجب السابق ذكره في قولنا الأحكام سبعةٌ، الواجب فالواجب.

قول المصنف يرحمه الله: "الواجب ما يثاب على فعله.. إلى آخره" اقتصر المصنف يرحمه الله في بيان تلك الأحكام السبعة على المعنى الاصطلاحي عند الأصوليين ولم يذكر غيره، وهذا التفاتٌ عن طريقةٍ سبقت، حيث ذكر المصنف يرحمه الله تعريف المركب من خلال مفرديه لغةً، أو اصطلاحا، ثم ذكر تعريفه من حيث كونه مركبا، ثم أتى هنا بالتعريف الاصطلاحي لا غير.

ولذلك أورد بعض شُراح الورقات إشكالاً، حاصله أن المصنف قد اختلفت طريقته في مواضع من الورقات، فتارة يعرف الكلمة من حيث اللغة، وأخرى يعرف الكلمة من حيث الاصطلاح، وثالثة يجمع بين المعنيين، فالأصول في الاصطلاحات المتواضع عليها في التأليف اعتماد طريقةٍ واحدة، فإما أن يعتمد المؤلف طريقة من يؤلف العلم له، أو فيه، له أي المخاطب، فيه أي من هي صنعته، وتنزيل ذلك هنا أن المخاطب المبتدي في علم الأصول، وفيه هو علم أصول الفقه، ومعهم الأصوليون، فحقه الاقتصار حينئذ على المعاني الأصولية دون غيرها، وسبق أن الخطاب كان للمبتدي، وفيه من التسامح ما يأتي، لأن الخطاب تعلق بهذه الرتبة، وهذا من أحسن الاعتذارات التي تقال للمصنف، وهذا الإشكال يورد على مواضع كثيرة، نكتفي بذكره هنا، ويستحضره الدارس في مواضعه.

قول المصنف يرحمه الله: "فالواجب ما يثاب على فعله، ويعاقب على تركه" ما هنا تأتي موصولية، بمعنى الذي، فيكون التقدير الذي يثاب، ثم هي تتعلق بما كان محسوساً ظاهرا، كالصلوات، وما كان معنوياً باطنا، كالنيات والعقائد ونحوها مما هو واجب.

قوله: "يثاب" من الثواب، والثواب هو منح الأجر للغير بسببٍ باشره، وهذا هو الأصل في الإثابة، وقد يكون منح ثواب الأجر للغير، لا لسببٍ وإنما عطاءٌ من كريم، وهذا وارد على قاعدة أهل السنة.

قوله: "على فعله" إما أن تتعلق على بظرفٍ يتؤول بالسببية، أو أن يتعلق بظرفٍ يتؤول بالاستحقاق، أو أن يتعلق بظرفٍ يتؤول بالمباشرة، فإن تؤول بالسببية كان التقدير ما يثاب بسبب الفعل، أي يقع الثواب للغير بسبب فعله له، وإما أن يتؤول بالاستحقاق، أي أن الفعل به ينعقد استحقاق الثواب، فلولا الفعل لما انعقد هذا الاستحقاق، وإما أن يتعلق بالمباشرة فيكون المعنى ما يثاب عند مباشرته للفعل، والمباشرة قد تكون لكامل الفعل، وقد تكون لبعض الفعل، فهل يقع الثواب بمباشرة مبادئ الفعل، كمن باشر كل الفعل، يقال الأفعال نوعان، فمنها ما لو باشره لم يجز أن يتركه، كتكبيرة الإحرام، إذا كبرها في فرضٍ فلا يجوز أن يقطعها اتفاقا، وأما في غير الفرض، فمحل خلاف.

والمقصود أن هذا نوع، وأما الثاني فما يجوز أن يباشر فيه أوائله وأن تترك أواخره، كالتسبيح، فللإنسان أن يباشر أوائل تسبيحٍ أراد أن يبلغ به المائة، لا أن يتمه إلى غير ذلك، والحاصل أن أعلى فعله إما أن تكون لظرفيةٍ تتؤول بالمباشرة، أو السببية، أو الاستحقاق، واختلف أيها أولى هنا، فمن قائلٍ الاستحقاق؛ لأن الثواب لا يعطاه إلى من استحقه، خلافاً لغيره، وهذا يخالف قاعدة أهل السنة، بل إن الله سبحانه وتعالى، يمنح الثواب والأجر للمستحق أصالةٍ وكرماً وفضلاً منه لغير المستحق، وقيل بل المقصود المباشرة، وقيل السببية، والأمر له علاقته بالاعتقاد، فإذا كان مذهبك مذهب أهل الحديث، ويدخل فيهم من وافقهم في مسألة الوعد والوعيد، صحت السببية، ولم تصح المباشرة المطلقة، وإذا كان مذهبك على مذاهب أخرى، فإن الأمر يختلف.

وسبق أن علم أصول الفقه استمد من علوم، من هذه العلوم، أصول الدين، المسمى بعقائد علم الكلام، ولذلك تجد أثره في توجيه كلام المصنف من الشُراح، وفيه تقرير الحدود والتعريفات والرسوم عند الأصوليين.

قول المصنف يرحمه الله: "على فعله" الفعل في الأصل خلاف القول على ما قرره عامة اللغويين، كذا حكاه الزبيدي في شرحه على القاموس، وقد يطلق على القول تجوزا، وفي قول المصنف: "فعله" يأتي عليه احتمالاتٌ ثلاثة:

أولها أن يقصد الفعل لا غير، فيخرج القول والاعتقاد، وما إليهما.

وأما الثاني فهو أن يقصد الفعل ويدخل القول معه، وغيره، أي غير القول ومنه الاعتقاد.

وأما الثالث فهو أن يقصد بالفعل الفعل والقول دون أن يدخل الاعتقاد.

وهذه ثلاثة أقوالٍ في المسألة عند الأصوليين، وجماهير الأصوليين و شُراح الورقات أن قوله: "على فعله" كلمة فعله يقصد بها العموم الاصطلاحي، فيدخل في ذلك العمل والقول والاعتقاد مما كان واجبا.

وفي قوله: "فعله" الضمير في هذه الكلمة تتعلق بالواجب، فإظهار المضمن يكون بأن يقال ما يثاب على فعل الواجب، والمقصود من سياق الكلام: "المكلف" وهذا الذي عليه جماهير الفقهاء، إلا أن المميز وغير المميز في شعائر تعبدية، كحجٍ ونحوها، يصح أن يحظى بالأجر إذا عمل الواجب، فالأصل في السياق المكلف بتعلق الواجب بأفعال المكلفين لا بغيرهم، وسبق أن الحكم إما أن يتعلق بفعل الله، الذي هو الوجوب، وإما أن يتعلق بفعل المكلف، الذي هو الواجب، فإذا علق بالثاني، اطرد في التعريف فكان السياق يقتضي أن يرجع إلى المكلف لا غير، وهذا مذهب جماهير الفقهاء.

قوله: "ويعاقب على تركه" الواو في قوله: "ويعاقب" إما أن تكون من باب التوزيع، أو أن تكون من باب أو عند المجيء بالواو تنويهاً لها أو إليها، فإذا كان من باب التوزيع، أي أن الواجب يتوزع على جهتين، الأولى جهة الثواب، أي للفاعل، والثانية جهة الترك بالعقاب للتارك، وإما أن يكون بمعنى أو، فيكتفى بأحد قيدين عن كليهما، فيقال: فالواجب ما يثاب على فعله. ويصح الوقف، ويقال: الواجب ما يعاقب على تركه. ويصح الوقف، إلا أن جماهير الأصوليين والشُراح على أن المقصود بالواو مطلق العطف ليجتمع القيدان في تعريف الواجب، فالقيد الأول يتعلق بالفعل، والقيد الثاني يتعلق بالترك.

قوله: "ويعاقب" من العقاب، وهو إنزال المخوف بالغير، وهل يكون على جهة الاقتدار أم لا؟ خلافٌ بين أهل القبلة وأهل السنة على أن العقاب لا ينعقد إلا على جهة الاقتدار، فلا يعاقب المعاقبُ آخر عوقبَ إلا وهو قادرٌ على عقابه، وإما تسمية الشيء عقاباً، ولم يكن قادراً على إنزاله، فهذا لا يكون عقابا، وإنما يدخل في جنس الوعيد المخوف للغير دون اقتدار.

قوله: "ولا يعاقب على تركه" على تركه للظرفية، ويأتي عليها ما تؤولَ هنا من تأويلاتٍ في قوله أنفا "على فعله"، ومن ذلك التأويل بالاستحقاق، فيكون المعنى ويعاقب عند الترك استحقاقا، وهذا الاستحقاق ينعقد موجبه بالترك، أي أن المكلف إذا وجب استحق العقوبة، فإذا قيل بالاستحقاق، فهل الاستحقاق ينعقد بمجرد الترك، إم أنه ينعقد إذا لم يشأ الله العفو عن صاحبه؟ والمسألة فيها مذاهب، وهو انعقاد الوعيد والعقاب، فأهل السنة والأثر على أن العقاب يكون على جهة الاستحقاق، إلا إذا منع منه مانعٌ، كنسيان أو جهل أو نحو ذلك.

ثم يبقى على الاستحقاق تحت مشيئة الله إلا إذا تعلق بالشرك، فالشرك لا يعفو الله سبحانه وتعالى عنه.

قول المصنف: "على تركه" الترك مقابل الفعل، وهو خلو الجسم من الحركة، فإذا خلى الجسم من الحركة المقابلة لفعلٍ صح تسميته بالترك.

قول المصنف: "المندوب ما يثاب على فعله، ولا يعاقب على تركه"، قوله: "ما يثاب على فعله" كقوله في الواجب ما يثاب على فعله، وقوله: "ولا يعاقب على تركه" فيه نفي العقوبة على الترك، والنفي هنا إنما هو بمقتضى الشرع؛ لأن الأحكام تتنوع، فالحكم العقلي، يجوز أن يعاقب الله من لا يستحق العقاب، والحكم الشرعي لا يجوز أن يعذب الله ويعاقب من لا يستحق العقاب، فقول المصنف يرحمه الله، في قوله: "ما يثاب على فعله، ولا يعاقب على تركه، مع ما بعده و ما قبله" إنما يتعلق بالحكم الشرعي لا غير، ومن ثم يصح أن يقال: يجوز الظلم على الله عقلاً، ولا يصح أن يقال: يجوز الظلم على الله شرعاً؛ لأن الله قال في الحديث القدسي: {يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرماً، فلا تظالموا} أخرجه مسلم.

فهذا حكم الشرع، وذاك حكم العقل، مثالٌ يتضح به المقال السابق، والمصنف أراد الحكم الشرعي لا غير، فإذا تبين ذلك، فإن قوله: "ولا يعاقب على تركه" أي لا تقع العقوبة على الترك شرعا، ويورد على ذلك أن المندوب إذا تُرك جنسه استحق صاحبه العقاب على قول "جماعة"

ويدفع ذلك بأن المصنف لم يرد جنس المندوب وإنما أراد مفردات المندوب، فإذا تعلق الترك بالمفردات، لا بالجنس، صح ما ذكره المصنف يرحمه الله، وهذا توجيه، والتوجيه الأخر، أن جماهير الفقهاء والأصوليين على أن ترك الجنس لا يستحق صاحبه الدم والعقوبة عليه، ولو تعلق بالمندوب والمستحب، فحكم الجنس، وحكم المفرد، أو المفردة، في

باب المندوب ترك واحدٌ عند جمهور الفقهاء والأصوليين عليه مشى المصنف، وهذا توجيهٌ آخر، وفيه حلٌ للإيراد، وفيه دفعٌ للإيراد، وحلٌ للإشكال.

قول المصنف يرحمه الله: "والمباح ما لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه" عرف الشيء بالنفي في قيديه، إن صح أنه راجعٌ إلى قيديه، لا إلى أحدهما، ذلك أن المصنف يرحمه الله قال: "ما لا يثاب على فعله" فنفى الإثابة على الفعل، وهذا قيد، وأما الثاني فقوله: "ولا يعاقب على تركه" فنفى العقوبة على الترك، فتعلق التعريف بالنفي لا بالإثبات، والمباح هل لا بد عند تصوره في باب التعريف من اجتماع هذين النفيين في القيدين السابقين؟ أم أن أحد القيدين يكفي عن الأخر؟ إذا قيل بأن قوله: "ما لا يثاب على فعله" نفي الإثابة عن الفعل، وهذا يقتضي عدم العقوبة على الترك، فإنه يكتفى بأحدهما عن الأخر، وإذا قيل بأن ظاهر أحد القيدين لا يقتضي الأخر، فإنه يأتي بهما، ويورد على ذلك أن هذا توجيه بالاقتضاء، إما أن يحتمل المعنى بظاهرٍ للثاني، أو الاصطلاح، أو أن يأخذ بأسلوب الإلتزام، فإن احتمل الظاهر ذلك المعنى، صح، والجميع على أن الظاهر لا يحتمل ذلك، أي أن ظاهر قول المصنف: "ما لا يثاب على فعله، لا يقتضي بمقتضى اللسان العربي، ولا الاصطلاح، وهو المقصود هنا على ما سبق، القيد الأخر الذي ذكره بعده بقوله: "ولا يعاقب على تركه" وكذلك العكس.

فيصار إلى دلالة اللزوم و الإلتزام، والمقرر عند أهل المعرفة أن دلالة اللزوم والالتزام في التعاريف يشرد منها لضعفها؛ لأن المقصود في إظهار قيود التعريف تمام تصوير الغير إياه، فإذا أخذ بدلالة اللزوم غيب القيد عن الناظر فيه، وهذا خلاف المراد من التعريف.

فقول المصنف: "ما لا يثاب على فعله، ولا يعاقب على تركه" لابد فيه من اجتماع القيدين على ما سبق.

ثم قال المصنف: "والمحظور ما يثاب على تركه، ويعاقب على فعله" قوله: "ما يثاب على تركه" يأتي عليه احتمالان، أولهما: أن المقصود به الترك مع الموجب، ونية الإثابة، فهذا صاحبه يثاب، فمن ترك الخمرة مع موجب استعمالها لله أثيب، وأما الثاني: فهو أن يكون الترك صرفا لا يتعلق بمجيء موجبه ولا بإرادة الإثابة، فهل يقع الثواب لصاحبه؟ لا يقع الثواب لصاحبه وفاقاً، كما ذكره السبكي في شرحه على المنهاج وجماعة، ومن ثم أورد على قول المصنف: "ما يثاب على تركه" أن الترك الصرف لا يدخل في الإثابة، وظاهر عبارة الإطلاق فيدخل الاحتمال الثاني،

وحقه عدم الدخول، فيعتذر عن المصنف دفعاً للإيراد وحلاً للإشكال بأن يقال: الغالب عند الترك أن يكون مع قيام الموجب ونية الإثابة، إلا أن هذا الإعتذار ضعيف، لأن التحاكم إلى الغالب أمرٌ نسبي يختلف، ومن ثم فالإيراد قائم.

قول المصنف يرحمه الله: "ويعاقب على فعله" أي ينعقد استحقاق العقوبة بالفعل، لا أن الفاعل يكون مستحقاً لذلك دون عفو، وهذه المسألة له تعلق بمسألة الوعد والوعيد في أصول الدين والعقائد، فإذا كان المتكلم في هذا التعريف معتزليا، فإنه سيقول ينعقد العقاب، ولا بد منه ولا يقع العفو، ويتبعه من كان على هذه الطريقة، كالجهمي وما إليه، وإن كان من أهل السنة، فإن الوعيد قد يعفى عنه ما لم يكن كفراً أو شركاً، فيقع العفو حينئذ، فيوجه قول المصنف: "ويعاقب على فعله" على قاعدة أهل السنة؛ لأنه ليس بمعتزلي ولا جهمي، بإجماع الناس في ترجمته و حكاية عقيدته رحمه الله، ومن ثم يحمل على أنه سببٌ للعقوبة إذا تؤول الظرف في قوله: "على فعله" أي أن الفعل للمحظور سببٌ في العقوبة، وهذا السبب قد يوقع مسبباً وقد لا يوقعه، إذا أتى مانعٌ أو عدمه، ومن موانع عدم الوقوع ألا يشاء الله سبحانه وتعالى عقوبة هذا الإنسان.

ومن الإشكالات الموردة على قوله: "ويعاقب على فعله" أن المصنف أطلق العقوبة، وهذا مختلٌ في بعض أفراده، والأصل ألا يختل الحد مع بعض أفراده، فيقال الأمر كذلك إذا قيل إن المصنف منشغلٌ بالحد لا بالرسم، والمصنف يرحمه الله في هذه التعاريف إنما أراد الرسم، ولم يرد الحد، والتعاريف أنواع، منها ما يسمى بالحد، وهو ما جمع أموراً ثلاثة على جهة البيان والتقريب، أما الأمر الأول فإدخال المفردات بالشيء المعرف تحته، وأما الثاني فإخراج غير مفرداته منه، وأما الثالث فبيان حقيقته.

فإذا اجتمع هذه الثلاثة فإنه يسمى بالحد، وإذا اختل واحدٌ منها فلا يسمى بالحد، وإنما يكون رسما، فالرسم اختلال ذلك، لكن ينضبط فيه أنه بين الحقيقة بما يقع به البيان ول تقريبا، وهذا المعنى، أعني الرسم، هو الذي التزمه المصنف يرحمه الله في عموم التعاريف التي حكاها في الورقات، ومنها ما نحن بصدده.

ومن قائل: بل في قول المصنف: "ويعاقب على فعله" يعني مطلق العقوبة، فلا بد أن يعاقب أناسٌ فعلوا محظورا، لا أنه متعلقٌ بأفراد المكلفين، إذ إن العفو يقع على جملةٍ من الأفراد، فيتأخر الوعيد في بعض أفراده، لا في كل أفراده،

أما جميع الخلق، فلا بد أن يقع العقاب على أناسٍ منهم، فإذا قيل بذلك، اتجه قوله: "ويعاقب على فعله" على ظاهره، إلا أن المصنف يرحمه الله لم يرد هذا العموم المحكي، ويدل عليه ما قبله وما بعده من تعريفات.

قول المصنف يرحمه الله: "والمكروه ما يثاب على تركه، ولا يعاقب على فعله" في قوله: "ما يثاب على تركه" ما قيل في قوله: "ما يثاب على تركه" في المحظور، وسبق بيانه، وفي قوله: "ولا يعاقب على فعله" أي نفي العقوبة عن فاعل المكروه، ويُشكل على ذلك أن الحنفية في المقرر عندهم في الأصول أن المكروه نوعان، فمنه مكروهٌ يؤاخذ المرء على فعله، يسمونه بالكراهة التحريمية، ومنه آخر لا يؤاخذ، يسمى بالمكروه مطلقا، فيقال سار المصنف يرحمه الله، سير الجمهور، لا سير الفقهاء، أعني الحنفية، في تقرير الأصول، فيقال الجمهور اختلفت تطبيقاتهم في الفروع عما قرروه في الأصول، فهم يذكرون الكراهة التحريمية في تطبيقاتهم في الفروع، وإن لم يأصلوا ذلك في الأصول، والمقصود حكاية الفروع لا الأصول، فإذا علم ذلك فإن الإيراد يأتي على قول المصنف: "ولا يعاقب على فعله" إلا أن المصنف تسامح في مثل ذلك؛ لأنه يخاطب المبتدي، وهو أتى برسمٍ لا بحد، وهذا من أحسن ما يعتذر للمصنف في مثل ما نحن بصدده.

قول المصنف: "والصحيح ما يعتد به، ويتعلق به النفوذ" الاعتداد إما أن يقصد به معناه اللغوي، وإما أن يقصد به المعنى الاصطلاحي، فإن قصد به المعنى اللغوي، فهو ما جعل على قبولٍ من الغير، فإذا قبل الغير من آخر شيئا، فقد اعتد بما أعطاه إياه، وهذا المعنى العام للاعتداد في اللغة، وهذا المعنى غير مقصودٍ أصالةً عند المصنف يرحمه الله، وأما الثاني فهو المعنى الاصطلاحي، أي عند الفقهاء، ويقصدون بالاعتداد هو ثمرة العمل، فإذا وقعت الثمرة، فقد اعتد بالعمل، وهذا هو المعنى العام للاعتداد عند الفقهاء.

ومثل الاعتداد النفوذ، إلا أنهم يفرقون، أعني الفقهاء، بين الاعتداد والنفوذ، فيقصرون النفوذ على المعاملات، فيقولون هذا العقد نافذٌ، والنفوذ أي ترتب على العقد ثمرته الملزمة، فإذا عقد شخصٌ مع آخر عقد إيجار، لزم من هذا العقد ثمرته، وهو الانتفاع بالمُأجر من قبل الطرف المستعمل له، وإذا كان العقد في بيعٍ، فثمرته تملك المشتري للمبتع، أي السلعة التي ابتيعت، وأما الاعتداد، فالاعتداد يدخل في العبادات والمعاملات، فيدخل في العبادات، فإذا أتى الإنسان للصلاة بشروطها و واجباتها وما إليه، حققت ثمراتها، فكان معتداداً بها.

والثمرة المقصودة هنا في العبادات هو تحقق شيئين، أولهما: إبراء الذمة بالفعل، أي بفعل العبادة، وأما الثاني: فعدم موجب الخطاب تارةً أخرى للفاعل، فإذا توفر الأمران، فقد تحقق الإعتداد، مثاله رجلٌ صلى لله الفجر بشروط الصلاة و واجباتها وما إلى ذلك، فهذا أبرأ ذمته بالفعل، أي بفعل صلاة الفجر، ولم يخاطب بأن يأتي بها؛ لأنه قد أوقعها على وجهها، وهذا هو الإعتداد، فيتبين أن بين الإعتداد والنفوذ من حيث الاصطلاح الفقهي، عمومٌ وخصوصٌ مطلق، فالاعتداد أعم من النفوذ مطلقا؛ لأنه يدخل في باب العبادات، وفي باب المعاملات، خلافاً للنفوذ، وهو لا يدخل إلا في المعاملات.

إذا تقرر ذلك، فإنه يقال: كان الأولى أن يقول المصنف: ما يعتد به؛ لأن الإعتداد يدخل في المعاملات والعبادات، فقوله: "ويتعلق به النفوذ" لا موجب له في التعريفات؛ لأن الأصل أن يبعد عن التعريف ما هو حشوٌ، وكلمة حشو في اصطلاح أهل المعرفة وما إليهم، يقصدون به ما هو زائدٌ عن المقصود، والحشو نوعان: حشوٌ يعود على ما دخل فيه بالإبطال أو التأثير من جهة الإبطال، وحشوٌ يعود على ما ذكر فيه لا بالإبطال، وإنما بمطلق الزيادة.

فقول المصنف: "ويتعلق به النفوذ" هو من جنس الحشو الثاني؛ لأنه لا يعود بالإبطال وما إليه على قوله: "ما يعتد به" ودفع هذا الإيراد بأن قيل: بل الإعتداد عند قولٍ لا يشمل إلا العبادات، ولا يشمل المعاملات، فذكر النفوذ لتدخل المعاملات، ففيه مراعاة الخلاف، ومراعاة الخلاف متعينٌ في مثل ذلك، ويرد بأن الخلاف شاذٌ، قول المصنف الباطل ما لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به، أي عكس الصحيح، وبمعرفة ما ذكر من قيدٌ أو قيدين، الصحة في قوله والصحيح يتبين معنى الباطل.

إذا تبين ذلك، فإن قول المصنف: "فالواجب والمندوب.. إلى آخره" إعتاد الأصوليون أن يذكروا معانيها لغةً، وهذا من باب زيادة البيان، وسبق على القول بأن الاصطلاح لا علاقة له بالاشتقاق العربي، لا يزيد الإنسان بيانا، أي إذا تبين أن الاصطلاح قد ابتعد عن معناه العربي، فالاشتغال بمعرفة الكلمة بمعناها العربي لا يفيد، ولكن على القول بأن كل اصطلاح حادث لابد أن يتعلق بالاشتقاق العربي، وأن يكون له وجه، يأتي التوجيه، فيقال حينئذ: الواجب

من ألفاظ الأفضاد، فهو يأتي على السقوط، وعلى الثبوت سواء، فيقال: هذا حائطٌ واجبٌ، أي ثابتٌ، ويقال هذا حائطٌ واجبٌ، أي ساقطٌ، فهي من ألفاظ الأفضاد.

وقوله: "المندوب" من الندب، وهو دعوة الغير، وأصل المندوب أنه من جملة المندوب إليه؛ لأن أصحاب اللغة يقولون هذا أمرٌ مندوبٌ إليه، ويقولون المندوب إليه، ولم يأتي عنهم في جملة كتبهم أن يقتصرون على إحدى الكلمتين في جملة المندوب إليه؛ لأنها هي مقصودة عند القوم.

والمندوب من الندب، وهو الدعوة للغير؛ لأن أصلها المندوب إليه، أي المدعو إليه.

قوله: "والمباح" من الإباحة، ولها أكثر من معنى، ومن معانيها السعة، ومن معانيها التوسع، هذا كله مما يذكر، ومن ذلك قولهم هذا باحة البيت، يعني المحل الواسع فيه.

قوله: "والمحظور" من الحظر، والحظر هو المنع.

قوله: "والصحيح" ضد العليل، قيل الصحيح السليم.

قوله: "والباطل" الباطل قيل فيه أكثر من تعريفٍ عند اللغويين، ومن ذلك ما عمل لا لغير فائدة، ما عمل لغير فائدة، يسمى بالباطل، فإذا عمل إنسانٌ عملا لا فائدة منه، كأن يرى الأب ابنه يعمل شيئاً في الطين لا قيمة له، قال: ما هذا الباطل، فقوله الباطل، أي عملٌ لا فائدة منه، ومنه جاء ذكر البطلان والباطل في اللغة.

******

قال المصنف رحمه الله : وَالْفِقْهُ : أَخَصُّ مِنَ العِلْمِ ، وَالْعِلْمُ : مَعْرِفَةُ الْمَعْلُومِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ فِي الْوَاقِعِ .

وَالْجَهْلُ : تَصَوُّرُ الشَّيْءِ عَلَى خِلافِ مَا هُوَ فِي الْوَاقِعِ .

وَالْعِلْمُ الضَّرُورِيُّ : مَا لا يَقَعُ عَنْ نَظَرٍ وَاسْتِدْلال .

وَأَمَّا الْعِلْمُ الْمُكْتَسَبُ : فَهُوَ الْمَوْقُوفُ عَلَى النَّظَرِ وَالاسْتِدْلالِ .

وَالنَّظَرُ : هُوَ الْفِكْرُ فِي الْمَنْظُورِ فِيهِ .

وَالاسْتِدْلالُ : طَلَبُ الدَلِيلِ .

وَالدَّلِيلُ : هُوَ الْمُرْشِدُ إِلَى الْمَطْلُوبِ .

وَالظَّنُّ : تَجْوِيزُ أَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا أَظْهَرُ مِنَ الآخَرِ .

وَالشَّكُّ : تَجْوِيزُ أَمْرَيْنِ لا مَزِيَّةَ لأَحَدِهِمَا عَلَى الآخَرِ .

وَأُصُولُ الْفِقْهِ : طُرُقُهُ عَلَى سَبِيلِ الإِجْمَالِ ، وَكَيْفِيَّةُ الاستِدْلالِ بِهَا .

وأَبْوَابُ أُصولِ الْفِقْهِ : أَقْسَامُ الْكَلامِ ، وَالأَمْرُ وَالنَّهْيُ ، وَالعَامُّ ، وَالخَاصُّ ، وَالْمُجْمَلُ وَالْمُبَيَّنُ ، وَالنَّصُّ وَالظَّاهِرُ ، وَالأَفْعَالُ ، وَالنَّاسِخُ ، وَالْمَنْسوخُ ، وَالإِجْمَاعُ ، وَالأَخْبَارُ ، وَالْقِيَاسُ ، وَالْحَظْرُ وَالإِبَاحَةُ ، وَتَرْتِيبُ الأَدلَّةِ ، وَصِفَةُ الْمُفْتِي وَالْمُسْتَفْتِي ، وَأَحْكَامُ الْمُجْتَهِدِينَ .

الشرح

فقول المصنف يرحمه الله: "والفقه أخص من العلم" مرد ذلك إلى ما سبق من تعريفٍ للفقه، حيث إن الفقه عرفه المصنف يرحمه الله قبل بقوله: "معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد" وهذا التعريف للفقه غير معنى العلم اتفاقا، ولا خلاف بين أهل اللغة والمعرفة والأصول في ذلك، وسبق التنويه إلى قول المصنف يرحمه الله: "والفقه أخص من العلم".

ثم بين المصنف يرحمه الله معنى العلم بقوله: "والعلم معرفة المعلوم على ما هو به.. إلى أخر ما ذكر" وجه إيراد المصنف يرحمه الله لتعريف العلم وما بعده، يتبين بمقدمةٍ لابد منها، ألا وهي أن المصنف يرحمه الله قد ذكر ضمن تعريف الفقه ما يلزم لمعرفته مقدمات، ومنها معرفة معنى العلم وما يقابله وهو الجهل، معرفة أنواع العلم من كونه ضروريا إلى آخر استدلاليا، وما يتعلق بثوبت هذا العلم وجهة إثباته من كونه ظنياً، أو يقينيا، إلى غير ذلك مما يتبعه وبهذه المقدمة يتبين لك أمران:

أولهما أن المصنف لم يورد تعريف العلم وما إليه، إلا من باب إيضاح ما ذكره قبل في تعريف الفقه، حيث قال: "معرفة الأحكام الشرعية" وسبق أن المعرفة من الناس من يسحبها على العلم، ومنهم من يقصرها على العلم، ومنهم من يذكر لها تعريفاً آخر.

وأما الثاني فهو أن هناك تنويهاً من المصنف بهذا الصنيع إلى شيئين: أولهما أن المقدمات لما بنيت عليه لابد من ذكرها، ليبين تمام حد الشيء.

وهذا محل اتفاق عند جماهير أهل النظر والأصول و غيرهم، بيانه أن الشيء لكي يعرف لابد من بيان المقدمة التي بني الشيء عليها، مثال ذلك: إذا أتى الإنسان حيوانٌ ناطق فإنه لابد من بيان أشياء هن مقدماتٌ لهذا المعرف، وهو الإنسان بتعريفه الموصوف أنفا، وهو حيوان ناطق، من ذلك أن كل نتيجةً لابد أن تتركب من مقدمتين أو أكثر، وهذا هو الذي استقر عليه عمل المنطقيين وأرباب النظر، وفي تعريف الإنسان بما سبق ذكر مقدمتين، بني التعريف عليهما:

المقدمة الأولى أن ذكر الحد لابد فيه من ذكر ذاتياته، أو الفصل، والخاص القريب له، حتى يوسم بكونه حدا.

وأما الثانية فهي ترقب النتيجة من مقدمتين أو أكثر.

وهذا بني عليه تعريفاتٌ وحدودٌ كثيرة إذا استعرض المرء معاني هاتين المقدمتين، تبين له ما بني عليهما، وهذا أمرٌ واضحٌ في العقل والنظر إذا صور بأمثلةٍ عامة أو ببيانٍ عام، ومن ذلك أن يقال: كل نتيجةٍ بنيت على مقدمةٍ أو أكثر لزم من تمام إيضاح النتيجة؛ إيضاح تلك المقدمة، وهذا المعنى نوه إليه المصنف يرحمه الله بصنيعه، وأما الثاني فهو أن المصنف لا يزال يتكلم عن تعريف الفقه، فبين معنى الفقه ثم بين معنى الأحكام في قوله: "معرفة الأحكام

الشرعية"، بكونها الأحكام السبعة، ثم بين الفقه الذي هو أخص من العلم بمعناه الاصطلاحي السابق، وبين العلم الذي تعود المعرفة إليه في قوله: "معرفة الأحكام الشرعية.. وما يتبع ذلك".

وبه يتبين أن قول المصنف والعلم وما إليه متعلقٌ بما سبق تعلق تبين مقدمةٍ بنيت عليها نتيجة.

قول المصنف: "والعلم" الواو هنا إما أن تكون استئنافية، أو أن تكون بيانية، فإن كانت استئنافية، فالجملة ما بعد الواو في قوله: "والعلم" استأنف بها معنىً جديد أراده المصنف يرحمه الله، وإما أن تكون موضحةً لما بعدها، لتعلق ما قبلها بها، وهذا المعنى الثاني هو الأصلح مع جواز الأول، كونه الأصلح لما سبق، من بناء نتيجةٍ على مقدمة.

واللوازم قد أوضحت في قول المصنف: "والفقه أخص من العلم، والعلم" ففي قوله: "والعلم" إن كانت تفسيرية، فإما أن تعود على قوله: "أخص من العلم" فكلمة العلم في جملة "أخص من العلم" جاء إيضاحها وتفسيرها بقوله: "والعلم معرفة المعلوم.. إلى أخره" وإما أن تعود على المعرفة في تعريفه للفقه بقوله: "معرفة الأحكام الشرعية" لأن المعرفة في اللغة بمعنى العلم عند جماهير اللغويين، بل لا يكاد يفرق اللغويين في معجماتهم وذكر اشتقاقات معنى علم وما إليه بين كلمة العلم المكونة من العين واللام والميم وكلمة المعرفة المكونة من الميم والعين والراء المهملتين وما بعدها من فاء فهاء، وعودهُ إلى أقرب مذكور هو الأليق بالقاعدة القائلة: عود المعنى إلى أقرب مذكورٍ متعين. وعودهُ إلى تفسير العلم المضمن معنى المعرفة على ما سبق أليق بقاعدة إرجاع المعاني إلى مقدمةٍ كلية أولى من إرجاعها إلى مقدمةٍ جزئية، والمقدمة الكلية هنا واضحة بما سبق من ذكر معنة المعرفة ومعنى الفقه، وما إليه مما سبق من بناء نتيجة على مقدمة تبعها بيان مقدماتها ليصح تمام تصور تلك النتيجة.

قول المصنف يرحمه الله: "معرفة" معرفة يأتي عليها احتمالان: أولهما أن تكون بمعنى العلم، فإذا بُينت المعرفة بمعنى العلم، لزم من ذلك أنه عرف الشيء به، وتعريف الشيء بنفسه لا يتجه؛ لأنه غير تعريفٍ، والأصل أن يعرف الشيء بما يقربه أو بغيره، وهذا هو الذي يستقيم في مقدمات أرباب النظر في ذكرهم للتعاريف وما يتعلق بها، فإذا قيل أن معنى المعرفة العلم، كان التقدير العلم هو العلم المعلوم على ما هو به.

وهذا تحصيل حاصل، حيث إن الحاصل اللفظي لكملة العلم واضحٌ من كلمة علم المشتق منها المصدر وهو العلم، وهذا غير مراد أصالةٌ؛ لأن المقصود تعريف الشيء بما يعرفه، وأما تعريف الشيء بما لا يعرفه، ومن دروب ذلك حكاية الشيء مرةً ثانية بعد ذكره ليعرف بذلك، وهذا لا يصح به، وأما الثاني فهو أن يراد بالمعرفة غير العلم،

واختلف في معنى المغايرة هنا على أقوال، أقربها وهو ما ذكره جماعة الشُراح للورقات، أن يقال: المعرفة ليست علماً، فالعلم أخص من المعرفة لكون المعرفة يدخل فيها التصورات والتصديقات، ولكون المعرفة قد تسبق بجهلٍ خلافاً للعلم، ولغير ذلك مما يذكر في المغايرة هنا.

وعلى كلٍ فإن التعريف للعلم بالمعرفة عليه إشكال، والإشكال لا يندفع إلا بأن يقال: تسامح المصنف في حكاية المعرفة بياناً لحد العلم أو رسمه، والأمور المتسامح فيها لا تنقض بها لا يتسامح فيه كالحدود ونحوها، فإذا قيل بالمسامحة، فعلى أي وجهٍ يفهم قول المصنف: "العلم معرفة المعلوم" فيقال: يفهم ذلك على المعنى اللغوي العام المتعلق بالإدراك، فيكون معنى المعرفة، أي إدراك المعلوم، إلا أن الإدراك نوعان: إدراكٌ لتمام الشيء على ما هو به، وإدراكٌ للشيء لا على وجه التمام، فأي الإدراكين يقصد المصنف يرحمه الله، حمل جمهور الشُراح الإدراك على قسمه الثاني، لا على قسمه الأول؛ لأن الإدراك على القسم الأول يخالف معنى العلم؛ لأن الإنسان وكل ذي عقلٍ قد يوصف بكونه علم الشيء، ولكن العلم لم يحصل به التمام، ومن أمثلة ذلك أن يقال: علم الإنسان بوجود الله، وكونه متصفاً بصفات الكمال على الوجه اللائق بذي الجلال.

وهذا العلم ليس علماً على وجه التمام من جميع ما يتممه ويكمله، وإنما هو أدنى ذلك، وأدناه هو الداخل في النوع الثاني المتعلق بالإدراك.

قول المصنف يرحمه الله: "معرفة المعلوم" المعلوم مشتقٌ من العلم، فهو اسم مفعولٍ من العلم، وإذا رد إلى ما اشتق منه، تبين أن هناك دوراً في التعريف، والدور معناه عند أرباب النظر أن يرجع معنى الثاني إلى معرفة معنى الأول، ويرجع معنى الأول إلى معرفة معنى الثاني، فيقع الدور في ذلك، سميَ بالدور لدوران العاقل عند نظره بين شيئين في أن يعرف الثاني بالأول، ويرجع لمعرفة الأول إلى الثاني، فتدور النظرة بين الاثنين دون توقف، فسميَ بالدور مراعاةَ لمعنى الدوران، لكون هذا النظر من ذي عقلٍ يدور مع الأول والثاني دون توقف.

ومن ثم فإن العلم الذي عُرّفَ به لفظ معرفة المعلوم على ما هو به، يرجع إلى العلم؛ لأن المعلوم مشتقٌ من العلم، فيقال: ما هو المعلوم؟ فيجاب: العلم اسم مفعولٍ من العلم، والعلم هو معرفة المعلوم، فيرجع الأول إلى الثاني، والثاني إلى الأول، ومن ثم يُشْكل قول المصنف معرفة المعلوم على المعنى السابق، لكن قيل: المعلوم في قول المصنف:

"معرفة المعلوم" لا يقصد به ما اشتق من العلم، وإنما يقصد به الشيء؛ لأن الاصطلاح في العرف الجاري بين الناس يطلقون المعلوم على ما اشتق منه وهو العلم، ويطلقونه على ما يقع عليه العلم، فتبين أن المعلوم على المصطلح عليه أنفا لها جهتان:

أما الجهة الأولى فجهة كونه علما، وهذا يرجع إلى معنى العلم، وأما الثانية فجهة كونه محلاً يقع علم العالم به، مثال ذلك غرفةٌ مظلمة وقع فيها ضوء، هذا الضوء الموجود في الغرفة محلٌ لعلم زيدٍ به، فزيدٌ علم بضوءٍ ملئ الغرفة، الضوء محلٌ لعلم زيد، وزيدٌ وقع العلم له.

فالجهة الثانية من المعلوم هي محل العلم، وهو الضوء في المثال السابق، والجهة الأولى هو العلم الواقع لزيد، وهو المعرفة بالضوء، أي أنه موجودٌ قد ملئ الغرفة؛ وعليه فإن الجهة الثانية هي المقصودة في قول المصنف: "معرفة المعلوم" أي إدراكٌ بمحلٍ أو شيءٍ يقع عليه العلم.

قوله: "على ما هو" على جاءت للمجاوزة، أي يجاوز العلم المعلوم إلى معنيٍ ذكره المصنف بقوله: "ما هو به".

قوله: "ما" هنا تأتي على أحد احتمالين: هما معنيان أولهما أن تكون بمعنى الموصولية، فيكون التقدير: على الذي هو به، وإما أن تكون ما نكرة مطلقة موصوفة، فيكون التقدير حينئذ على الشأن أو الأمر المتعلق بما هو عليه، وهذا التقدير الثاني أقرب منه التقدير الأول، وهو المعنى الذي ذكره جمهور الشُراح، وكذلك جمعٌ من الأصوليين.

قوله: "ما هو به" به الباء في كلمة به تأتي بمعنى الملابسة، أي حال كونه ملابساً لهذه الحقيقة، ومن خلال ذلك يتبين أن إدراك الشيء يأتي على جهتين:

أما الأولى فإدراك الشيء على خلاف ما هو عليه.

وأما الثانية فإدراك الشيء على ما هو عليه.

الثانية هي المقصودة في قول المصنف يرحمه الله: "على ما هو به" مثال الثانية أن يقول زيدٌ لعمروٍ أدركت البيت فهو مكونٌ من ثلاث طوابق إلى آخره، ولم يكن البيت الذي وقع الحكم عليه كما قاله الحاكم عليه، فإذا كان على خلاف ذلك، كأن يكون على طابقٍ واحد، لا على ثلاث طوابق، فإن الشيء لم يعرف هنا على ما هو عليه، بل عرف على خلاف ما هو عليه، وأما إذا عرف الشيء على ما هو عليه، فهو العلم الذي أراد المصنف أن يبينه، ولكن اعترض بأن قيل: العلم في قول المصنف: "معرفة المعلوم" تتعلق بالتصديقات أو التصورات أو بهما، فإن تعلقت بالتصديقات فهذا صحيح، وسبق أن التصديقات واحدها تصديق، والتصديق عزو إثباتٍ أو نفيٍ إلى ذات، وسبق،

وأما التصورات فما يقع في الذهن حيال شيءٍ، فإذا ارتسم في الذهن شكل سريرٍ عند حكاية لفظ سريرٍ في لفظ حاكٍ، فإن ما يرتسم في الذهن تجاه لفظة سريرٍ عند حكايتها هو المسمى بالتصور عند أرباب النظر.

قال أرباب النظر والمعرفة: "التصور لا يمكن أن يكون إلا على ما عليه الشيء؛ لأن وجود التصور على خلاف ما عليه الشيء، ليس الخطأ في التصور، إنما الخطأ في التصديق، فلما وقع الخطأ في التصديق، وقع في التصور، لا لكونه، أعني التصور، يقبل الخطأ في ذاته، من هنا يُشْكل على عبارة المصنف يرحمه الله في قوله: "العلم معرفة المعلوم على ما هو به" إذا اطلق قوله: "على ما هو به" على التصورات، فالتصور لا يكون إلا على ما عليه واقع الشيء، فإذا تبينت هذه المقدمة وجه إيراد الإشكال أن الحدود والتعريفات تحفظ عن حشو الكلام، وحشو الكلام هو ما يمكن الاستغناء بغيره عنه مما ذكر معه.

هنا يكمن أن يستغنى بقوله: "معرفة المعلوم" عن قوله: "على ما هو به" لأن المعرفة على ما سبق تتعلق بالتصديقات لا بالتصورات، فإذا تعلقت بالتصديقات اتجه قول المصنف يرحمه الله في قوله: "على ما هو به" وإذا إدخلت التصورات في إطلاق المعرفة على ما ذهب إليه جماعة، فإن الإيراد يبقى، والاعتذار للمصنف أن يقال: دخلت التصديقات مع التصورات فاحتاج إلى قيدٍ يخرج خلاف ما عليه واقع الشيء، لأن الإنسان إذا علم الشيء على خلاف واقعه كان جهله مركبا، سمي بالجهل المركب؛ لأن الجهل وقع له مرتين، أما المرة الأولى فعند تصوره للشيء على خلاف ما هو عليه، حيث إن العلم تصور الشيء على ما هو عليه، فلما وقع العلم على خلاف ما هو عليه سمي جهلاً، وأما الثانية فلكونه يحسب أنه عالمٌ بالشيء وهو جاهلٌ به؛ لأن القول بكونه عالماً عزو العلم إليه، والعلم هو معرفة المعلوم على ما هو به، وهذا لم يقع له، فسمي جهله مركبا.

قول المصنف يرحمه الله: "معرفة المعلوم على ما هو به" يخرج منه علم الله سبحانه وتعالى؛ لأن علم الله لا يقبل طروء الجهل عليه، ولا يقبل أن يقع العلم لا على ما عليه واقعهُ، ومن ثم قيل: إذا جاء في تعريف العلم كلمة معرفة، صح أن تُعزى المعرفة إلى الله، و وجه تصحيح ذلك شيئان: أولهما ما جاء في مسند أحمد من روايةٍ للحديث المشهور، وفيه قال: (تعرف إلى الله في الرخاء، يعرفك في الشدة)، وأما الثانية فهي أن المعرفة بمعنى العلم، بدليل وجود لفظة معرفة في تعريف العلم، ومن ثم تدخل فيها، فيقال: أما الجهة الأولى فمنقوضةٌ من جهتين: أما الجهة الأولى فهي عدم التسليم بثبوت اللفظة في الحديث المشهور، وأكثر الحفاظ من المحدثين على ضعف هذه اللفظة، كما قرره ابن رجبٍ

الحنبلي يرحمه الله في شرحه على أربعينية النووي، وأما الثانية فهي أن المعرفة في قوله: (تعرف إلى الله في الرخاء، يعرفك في الشدة) خرجت مخرج المقابلة، كما في قوله: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾[الأنفال:30]

فلا يصح وصف المكر لله إلا على جهة المقابلة على نحو السياق المحكي في الآية السابقة، ومثله قوله: (تعرف إلى الله في الرخاء، يعرفك في الشدة)، وهذه الجهة الثانية قررها الرازي، والأولى قررها المحدثون، فهاتان الجهتان تنقض بهما الجهة الأولى، فيصح دفع الإيراد، وأما الثانية فهي جهة التحاكم إلى ورد لفظٍ في التعريف، ثم أخذ هذا اللفظ على معنىً ذكر، فيقال: وجود اللفظة في تعريف اصطلاحي لا يدل على حمل هذه اللفظة على معنىً تحكيه، حيث إن المعرفة في قول الأصوليين، معرفة المعلوم لا يقصدون بها مطلق العلم، أو مطلق كمال المعرفة التي يصح أن تضاف إلى الله سبحانه وتعالى، وإنما يقصدون بذلك معنى الجمهور على أنه التصديق، وهل يصح إضافة معنى التصديق إلى الله؟ وهو عزو إثباتٍ أو نفيٍ إلى ذات، هذا المعنى فيه نظر، وأما ما ذهب إليه آخرون من تعريف للمعرفة على خلاف ذلك، فيتبعه حكم ذلك المعنى الذي يذكره القائل منه الأصوليين، فيتبين أن إضافة المعرفة إلى الله على سبيل الوصف من باب التحاكم إلى وجود هذه اللفظة عند المعرفين للعلم بها، لا يصح، فتبين أن الجهة الثانية مدفوعةٌ منقوضة، كدفع ونقض الجهة الأولى في القوة، وإن كانت الثانية أقوى من الأولى؛ لأن الثانية التحاكم فيها إلى أرباب النظر المتحاكمين إلى القواعد المعرفية العامة التي ينطق بها العقل السليم، خلافاً للتحكم للمحدثين من الحُفاظ حيال نسبة صحةٍ أو ضعف إلى خبر، فإن ذلك في ثبوت الحاكمية ظني، وهذا في ثبوت الحاكمية قطعي، فكانت القوة في دفع الثاني أقوى من الأول، والمقصود أن الجهتين مدفوعتان.

قول المصنف يرحمه الله: "والجهل تصور الشيء على خلاف ما هو به" لما عرف العلم، عرف مقابله، ومقابل الشيء لا يمكن أن يجتمع مع الأخر في ظرفٍ زمنيٍ أو مكانيٍ واحدٍ من جهةٍ واحده، وهذا بإجماع العقلاء، فإذا قيل بخلافه، كان فرداً وحدثا، ولا يمكن أن يكون واقعاً.

ومن ثم في تعريف المصنف للجهل بعد تعريفه للعمل دلالتان: أما الأولى فهي أن بيان مقابل الشيء بذكر مقابله، من صحائح تعريف الأشياء، وهذه المسألة فيها خلاف عند الأصوليين وأرباب النظر، هل لابد من تعريف مقابل الشيء ليبين التمام المقابل له أم لا؟ قولان هما مذهبان، ففي ذكر المصنف تعريف الجهل بعد العلم اختيار للمذهب القائل بأن تمام الشيء لا يعرف إلا بذكر تعريف مقابله، وأما قول المصنف يرحمه الله: "تصور الشيء" فالتصور يتعلق بالتصورات، وهو ما يترسم في الذهن حيال ذاتٍ أو غيرها، قيل التصور إن تعلق بالمعرفة قصر على

المعقولات، وإن تعلق بغير المعرفة، لم يقصر على المعقولات، فإذا قيل: عرف فلانٌ مجيء زيدٍ وما إليه، تعلقت المعرفة بذي عقلٍ، وأما إذا لم تعلق بالمعرفة، فإنه لا يدخل فيها المعقولات، والأمر في ذلك واسع.

قوله: "تصور الشيء" في قوله تصور الشيء، تنبيه إلى أن المعلوم في قوله: "معرفة المعلوم" يقصد به محل العلم، أي ما يقع العلم عليه، وهذا يأيد ما رجح سابقاً في تأويل قول المصنف: "المعلوم".

قوله: "تصور" يتعلق بالمعرفة، وسبق أن المعرفة إما أن تتعلق بالتصديقات أو التصورات أو بهما، وفي قول المصنف: "تصور الشيء" قصر المعرفة على التصورات، لا على التصديقات، ولم يدخل التصديق بذلك، إلا أن هذه الدلالة لا تصح لشيئين: أما الشيء الأول فبمقتضى السياق، أي سباق لفظة تصور ولحاق كلمة تصور، أي ما بعد كلمة تصور، وما قبل كلمة تصور، وسبق ما قبل كلمة تصور، ودلالته على المقصود واضحة، وما بعد كلمة تصور، دلالته على المقصود واضحة بحضور معنى المعلوم بتفصيلاته السابقة.

وأما الثانية فهي أن التصور إذا ذكر في التعريف فإما أن يقصد به التصور الاصطلاحي عند المناطقة وغيرهم، أو يقصد به مطلق التصور الذي يستعمله اللغويون وغيرهم.

والثاني هو المراد ويتعلق بالإدراك، الإدراك له نوعان سبقا، والثاني منهما هو المقصود ليتفق مع ما سبق.

قوله: "على خلاف ما هو به" كقوله: "على ما هو به" لكن بالضد، فقوله على خلاف ما هو به، أي لا على ما هو عليه وبه، بل على وجهٍ مخالف، ويُشكل على ذلك أن قوله: "على خلاف ما هو به" إما أن يتعلق بأبعاض الشيء، أو بكليات الشيء، فإن تعلق بكليات الشيء، فإذا وقع، وقع التصور لكل شيء على خلاف ما هو عليه لم يكن إلا جهلاً اتفاقا، وأما إن وقع على أبعاض الشيء أي وقعت المخالفة متعلقةً لا بكل الشيء بل ببعضه، فهل يسمى جهلاً مطلقاً أو جهلاً بسيطاً أو جهلاً مبعضاً، تسميته بكونه جهلاً مبعضاً هو المتجهة، فإذا قيل بكون جهلاً مبعضاً، لا يصح تفسير الجهل المطلق بالجهل المبعض؛ لأن الجهل المبعض هو الذي يرد عليه ما سبق، وعليه فيحمل قول المصنف: "على خلاف ما هو به" أي على كله، لا على أبعاضه، وإن روعي التبعيض في قوله: "على ما هو به" حمل على حكم العلم بالمبعض دون نظرٍ إلى أجزائه المعلوم، فإذا نظر إلى المخالفة في الأبعاض، مع عدم النظر إلى أجزائه الآخرى التي حصل بها العلم صح إطلاق الجهل عليها، وهذا الإعتبار هو الذي يصح به التوجيه هنا.

قول المصنف يرحمه الله: " والعلم الضروري.. إلى آخره" لما كان العلم عند إطلاقه يأتي عليه احتمالان: أولهما أن يكون علماً ضرورياً، والثاني أن يكون علماً مكتسباً أو استدلاليا، أخذ المصنف يرحمه الله يبين ذلك، وفي تبيينه لذلك تنويه لأمرٍ وهو تعريف ما تطرق الاحتمال إلى حقائقه مهمٌ في باب الحدود والتعريفات، وهذا الأمر مختلفٌ فيه بين

أهل النظر والأصول، وعليه فالمصنف يرى أن الأمر على ما سبق لا على تنحية العناية بما يتطرق الاحتمال عليه من حقائق المعرف، وهذا التنويه يدل عليه صنيع المصنف يرحمه الله.

قوله: "والعلم الضروري ما لا يقع عن نظرٍ واستدلال" ما في قول: "ما لا يقع" يأتي عليها احتمالان: أولهما أن تكون بمعنى الموصولية، فيكون التقدير: الذي لا يقع، وأم الثاني فهو أن يكون نكرةً مطلقةً بمعنى الشيء أو الأمر، فيكون التقدير: الشيء لا يقع عن نظرٍ واستدلال، أي الشيء الذي هو محل العلم الذي لا يقع بنظرٍ ولا باستدلال.

قوله: "لا يقع" من الوقوع، و وقوع الشيء متركبٌ من حقيقتين عند أرباب النظر: أما الأولى فهي كون معنى وقع موجودٌ فيه، وأما الثاني فهو وجود محلٍ لوقوعه، فإذا قيل وقع ارتسم في الذهن محلٌ لوقوع ذلك الواقع، وهذا هو المأخوذ بمجاري العادات، أي جرت العادة أن كل شيءٍ يقع يتعلق بمحلٍ على وقوعه عليه.

قول المصنف: "عن نظرٍ واستدلال" النظر عرفه المصنف بعد بقوله: "هو الفكر في حال المنظور فيه" والاستدلال عرفه المصنف يرحمه الله بعد بقوله: "والاستدلال طلب الدليل"، ففي قول المصنف: "عن نظرٍ واستدلال" عنى أن تعريف العلم الضروري هو باجتماع نفي هذين الشيئين، فلا يكفي أحدهما عن الآخر، أي لا يكفي النظر عن الاستدلال ولا الاستدلال عن النظر، ولذا جمع المصنف يرحمه الله بينهما، والأصل أن ما يقرره المعرف في تعريف لمعرف أن يتعامل به على أن كل حرفٍ وكلمة فيه، أي في التعريف، مقصودٌ، أي مقصودٌ في كونه قيداً في التعريف، فيكون قيداً، والقيد يأتي به لثلاثة معاني:

أما المعنى الأول فلإدخال حقيقة المعرف فيه.

والثاني لإخراج غيره منه.

والثالث لبيان الشيء.

وهذه المعاني الثلاثة الأصل أن كل قيدٍ يأتي به في تعريف فإنها مرادة، وهذا الذي عليه جماهير أهل المعرفة والأصوليين وغيرهم، وهو ما جرى عليه علم المصطلحين باصطلاحاتهم.

فيعمل قول المصنف: "النظر والاستدلال" أنه لابد من الجمع بينهما.

قول المصنف يرحمها الله: "كالعلم الواقع بإحدى الحواس الخمس" الكاف في قوله: "كالعلم" إنما قلنا الكاف ولم نقل الكاا لأن القاعدة كما قال ابن هشامٍ في مُغن اللبيب أن الكلمة إذا كانت مكونةً من حرفٍ فأكثر نطق بمسماها لا باسمها، وإذا كانت مكونة من حرفٍ لا أكثر نطق باسمها لا بمسماها، مثال الأول أن يقال لا في قول القائل لا أكلم محمداً اليوم، فلا مكونة من حرف اللام ومن حرف الألف، ولذلك نطق بمسماها فقيل لا، خلافاً للكلمة

المكونة من حرفٍ واحد فينطق باسمها، ولذا قيل الكاف، لكونها حرفاً وحداً، فالكاف في قوله: "كالعلم" إنما جيء بها للتمثيل فمثل بالعلم الواقع بإحدى الحواس الخمس على العلم الضروري؛ لأن النظر والاستدلال إنما محله الفكر، وما كان محله الفكر فلا محل له في الحواس الخمس، لأن الحاسة الأولى هي السمع، والثانية البصر، والثالثة الشم، والرابعة الذوق، والخامسة اللمس، وهذه كلٌ منها لها أداة كل أداةٍ ليس الفكر محلاً لها، فالأذنان محلهما معروف، واللمس في البشرة معروف، والشم يتعلق بالأنف ومحله معروف إلى غير ذلك، فما وقع بهذه الحواس، وقع لا عن استدلال ونظر، ومن ثم سمي بالعلم الضروري.

قوله: "أو بالتواتر" التواتر هو حكاية جمعٍ يخرجون عن حد الأحاد بما يكون نهايته غير ما يقبل النظر والاستدلال، وهذا التعريف هو الذي جزم به جمهور الأصوليين، فالتواتر عند الأصوليين بحده السابق، وسيأتي مزيد كلامٍ عنه، وذكر قيوده من شرحٍ لكلام المصنف يرحمه الله.

والمقصود أن التواتر إذا وقع أوجب عدم الاستدلال على ما وقع التواتر عليه، ومن ذلك أن يقال: تواتر العلم بوجود النبيﷺ في قرنٍ اسمه القرن الفلاني، فهذا التواتر يذعن المرء له، ولو لم يباشر النظر والاستدلال به، ومن ثم دخل في جنس العلم الضروري، سمي العلم الضروري بالضروري؛ لأن المرء يضطر للتسليم والإذعان له، ومن ثم كان التسليم به ضرورة، وكان المرء مضطراً للتسليم به، فوقع المسمى على اسمٍ، فوقع الاسم على مسمىً على الوجه السابق.

قوله: "وأما العلم المكتسب" قوله: "وأما" المجيء بها هنا من باب التفريع لأن أما يأتي بها على معاني ومن أشهر معاني أما عند استخدامها في اللفظ أن يأتي بها بالتفريع، أي عندما تذكر الشيء تفرع عنه شيئاً آخراً تفصل بينه وبين المفرع عنه بأمان، وهذا معنيٌ من صنيع المصنف يرحمه الله، حيث قال: "وأما العلم المكتسب" فإذا حمل على التفريع تبين أنه لم يقصد المقابلة؛ لأن المقابلة، وسيأتي معناها، لها معنى، فالتقابل يكون بين طرفي الشيء إثبات أحدهما يعني عدم الآخر، فإذا اثبت العلم بالشيء، وإذا اثبت الجهل بالشيء نفي العلم به، فالعلم يقابله الجهل، فهذا طرف يقابله طرفٌ آخر اسمه الجهل.

س/ فهل العلم الضروري يقابله العلم المكتسب؟

- جمهور الأصوليين وأهل النظر أن العلم الضروري لا يقابله العلم المكتسب، بل العلم الضروري شيء يقابله غيره، ومن غير العلم المكتسب، فالعلم المكتسب مفردة من مفردات المقابل للعلم الضروري حيث يدخل في العلم المكتسب ما ذكره المصنف من تعريفٍ له، ويدخل في العلم المقابل للضروري العلم الاستدلالي، وهو ما طلب فيه

الدليل كما ذكر المصنف يرحمه الله، وما يطلب فيه الدليل ليس علماً مكتسباً بالضرورة، ومن ثم فهم قول المصنف: "وأما العلم المكتسب" أنه ليس المقابل؛ لأنه أورد على قول المصنف: "وأما العلم المكتسب" أنه ذكر مقابل العلم الضروري، وإذا ذكر مقابل العلم الضروري فليس العلم المكتسب مقابلاً للعلم الضروري، فيقال أما في قوله: "وأما" يؤتى به للتفريع، والمجيء بها للتفريع يرد هذا الإيراد ففرع عن العلم الضروري غيره ومن ذلك العلم المكتسب.

قال المصنف: "فهو الموقوف على النظر والاستدلال" المكتسب سمي مكتسبا لأن فيه معنى الكسب، وكسب الشيء هو المجيء به مع كون صاحبه فاقداً له قبل صيرورة ذلك الشيء إليه، ومن ثم كان كاسباً له، فالكسب فيه معنى الاقتناء، ومعنى الاقتناء على تعريفه العام عند اللغويين وغيرهم واضح بيّن، ومن ثم عرف العلم المكتسب بما قاله المصنف حيث قال: "فهو الموقوف على النظر والاستدلال، إنما أتى بالفاء في قوله: "فهو" لأن جملة هو وما بعده جواب شرطٍ لقوله: "وأما" وأما فيها معنى الشرطية على ما قرره ابن مالكٍ وجماهير النحاة، فإذا كان فيها معنى شرطية لابد أن يأتي في صدر جوابها الفاء، فقال المصنف: "فهو" قوله: " فهو الموقوف على النظر والاستدلال"، الموقوف اسم مفعولٍ من الوقف، ويقصد بالوقف، أي المتوقف، وإنما كان متوقفاً على ذلك لأنه مقدمة له، فلا يسمى العلم مكتسبا، إلا بمقدمةٍ تتقدمه وجود هذه المقدمة هي النظر والاستدلال، فإذا حصلت هذه المقدمة، وهو النظر والاستدلال فإن المعلوم يسمى حينئذ المعلوم الذي هو علم يسمى بالمكتسب.

ثم قال المصنف: "والنظر هو الفكر" ثم قال: "والاستدلال طلب الدليل.. إلى آخر" لما توقف العلم بالعلم المكتسب على قيديه المسمى بالنظر والمسمى بالاستدلال بين المصنف يرحمه الله النظر والاستدلال، فخالف عادته، حيث إنه عرف الفقه، وما قبله وما بعده من تعريفاتٍ آتية، ولم يذكر ما يترتب فهم قيود التعريف عليه، والقاعدة عند أرباب النظر وغيرهم أن يوحد المصنف عوائده في كتابه، فإذا أتى على شيءٍ فإنه لا يخالفه لأن ذلك يحدث أمراً، ألا وهو التحاكم إلى عادةٍ غير منضبطة عند من صنف، وهذا يورد خللاً في فهم ما أراده المصنف، خللً في نظرة الناظر في كتابه، وهذا غير مقصود عند من يصنف العلم، فمن يصنف كتاباً في علمٍ لا يريد أن يعميَ على الناظر فيه معلوماته، ومما يخالف هذا الأمر أن تختلف عادة المرء في تصنيفه لمعلومات كتابه، ومن أمثلة ذلك ما قوع للمصنف يرحمه الله هنا، حيث قال: "وأما العلم المكتسب، فهو الموقوف على النظر والاستدلال، والنظر هو كذا، والاستدلال

هو كذا" فيعتذر للمصنف يرحمه الله بأن الورقات التي صنفها في أصول الفقه تسامح في أبعاضها مما أخرجه عن مراعاة الاصطلاح الكلي المعتاد عند أرباب النظر، لأنه يراعي المبتدأ.

ومراعاة المبتدأ نسبة مفرداتها إلى الإيضاح والتبيين تختلف من معلمٍ إلى آخر، فقد يرى معلمٌ أن ما ذكره لا يتضح إلا بإيضاح قيوده من تعريفٍ أورده، وقد يرى أن التعريف بقيوده واضحٌ للمبتدي فلا يعرج على ذلك، ومن ثم يقال رأى المصنف يرحمه الله أن قوله: "فهو الموقوف على النظر والاستدلال" الحاجة من قبل المبتدي إلى معرفة النظر و الاستدلال إلى فهم قوله: "وأما العلم المكتسب فهو الموقوف على النظر و الاستدلال" فأورد معنى النظر، وأورد معنى الاستدلال.

قوله: "والنظر هو الفكر في حال المنظور فيه" الفكر يعرف بأنه تردد الشيء في العقل، هذا التردد بتقليب النظر فيه وما إليه، والنظر يقصد به معناه العام وهو النظرة إليه بعين البصيرة أو بعين الرأس، وعين البصيرة هي المقصودة فيما أورد سابقاً، فقول المصنف: "هو الفكر" فالفكر له ظرفٌ مكاني، ظرفه المكاني هو العقل، والعقل مختلفٌ في ظرفه المكاني على ثلاثةٍ أقوالٍ مشهورة عند الأصوليين: أولها أنه الرأس، وهذا ما عليه الحنفية وجماعة، والثاني أنه القلب، وهذا ما عليه رواية عن أحمد، وجزم به جماعة، وأما الثالث فهو متردد بين الرأس الذي فيه العقل، وبين الصدر الذي فيه القلب.

وهي أقوالٌ مشهورة في ذلك، والمقصود أن قوله: الفكر له ظرفٌ مكاني، ظرفه المكاني هو العقل، العقل مختلفٌ في ظرفه المكاني، إنما قيل الفكر هو ما تردد في النفس ليقصد به العقل على اختلاف في ظرف العقل.

قوله: "في حال المنظور فيه" الحال يقصد به ما يتحول الذات من شيءٍ إلى آخر مما يقبل النظر، لأن النظر إنما يقع على متغير، والمتغير لكونه يمر بأشياء وبأحوال متغيرة صح تحويل النظر إليه، وأم إذا لم يتغير حاله فإنه لا يحتاج إلى نظر واستدلال وما إليه؛ لأن حاله حينئذ يتعلق بما هو مضطرُ المرء بالتصديق به، فقوله: "في حال المنظور فيه" المنظور اسم مفعولٍ من النظر، في كلمة المنظور ما في كلمة المعلوم من حيث الإشكال، فسبق أن هناك إشكالاً على قول المصنف: "المعلوم" في تعريفه للعلم، ومثله يقال هناك إشكالٌ على قوله: "المنظور" في تعريفه للنظر؛ لأن

المنظور اسم مفعولٍ من النظر، فما معنى النظر، رجع إلى ما ذكره المصنف في قوله: "هو الفكر في حال المنظور فيه"، فيتأول على ما تؤول المعلوم عليه من كون المنظور يقصد به محل النظر، أي المحل الذي يقع عليه النظر.

قوله: "فيه" أي فيما يتعلق به، فحال كون الشيء المنظور فيه متلبساً بحالةً معينة يقع النظر عليه.

قوله: "والاستدلال طلب الدليل" الاستدلال والدليل ذكرهما المصنف يرحمه الله على الوجه المحكي أنفا وخالف فيه العادة.

قوله: "طلب الدليل" الطلب هو البحث عن الشيء بقصد التحصيل له، ولذلك قيل: الاستدلال تحصيل الدليل، ففي المعنى السابق للطلب، معنى التحصيل، فأخذه جمعٌ من الأصوليين فعرفوا الاستدلال بقولهم تحصيل الدليل، والتحصيل إنما يكون في الغالب بقصدٍ، فلو حصل المرء الدليل لا بقصدٍ فإنه لا يسمى بالاستدلال، فيخرج الحادث والتخمين وما إلى ذلك، فلو وقف المرء على دليلٍ حال كونه نائماً، فإن وقوفه على الدليل لا يسمى بالطلب لأن الطلب فيه معنى القصد، ومعنى القصد غير موجودٍ في النائم، ومثله يقال في المجنون وفي الناسي وفي غير ذلك مما يتعلق بالمعنى السابق.

قوله: "والدليل هو المرشد إلى المطلوب" في تعريف المصنف للاستدلال والدليل خالف العادة من جهةٍ أخرى وهي أنه عرف الكلمة بغير المصطلح عليه في معناها بل ذكر المعنى المجمل العام في اللغة، وذكر الشيء بمعناه اللغوي مع كون المقصود منه المعنى الاصطلاحي خلاف ما عليه أرباب النظر، ذلك أن القاعدة أن المصنف إذا أراد أن يبين معنى الشيء عند قومٍ تواضعوا على كلمةٍ يدلون بها على آخر معنىً متعلق به ينبغي أن يبين هذا المعنى المصطلح عليه، لا أن يبين معناه عند قومٍ أخرين، كأهل اللغة، فالمتعين على المصنف أن يبين معنى الاستدلال عند الأصوليين لا عند اللغويين، والمتعين أن يبين معنى الدليل عند الأصوليين لا عند اللغويين، إلا أن المصنف عرف الدليل بمقتضى معناه في اللغة، وعرف الاستدلال بمقتضى معناه في اللغة، فلم ينتفع الناظر في ما ذكره من معنى حيال قوله: "فهو الموقوف على النظر والاستدلال" إلا أن هذا الإيراد يدفع بأن يقال: عنى المصنف يرحمه الله بالدليل المعنى العام، وبالاستدلال المعنى العام، وهذا يدل باللزوم على مقصود الأصوليين عند إطلاقهم لمعنى الاستدلال ومعنى الدليل، وسيأتي معنا ضمناً معنى الدليل، والدليل يعرف عند جمهور الأصوليين بقولهم ما توصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، فهذا هو معنى الدليل، وهذا المعنى حقه الذكر عند تعريف الدليل في قول المصنف: "والدليل هو المرشد إلى المطلوب" ولكن اكتفى بالمعنى العام لأنه يلزم من ذلك أن تعرف ما ذكره

الأصوليون بالدليل، وهذا المقتضى يحتمل أحد شيئين: أما الشيء الأول فهو ما سبق حكايته أن لابد عند التواضع على اصطلاحٍ معين أن يكون مرتبطاً بمعنىً لغوي في الاشتقاق العربي، وهذه قاعدة مختلف فيها.

وأما المقتضى الثاني فهو أن يكون بذكر العام السهل على المبتدي الذي يلزم منه أن ينقاد ليعرف المعنى الصعب على المبتدي وهو المحكي أنفا بما يتوصل به بالنظر الصحيح فيه إلى مطلوبٍ خبري، فهذا التعريف صعبٌ على المبتدي، صار المصنف إلى غيره من باب التسهيل.

******

يقول المصنف يرحمه الله: "والدليل هو المرشد إلى المطلوب" قوله: "هو" من باب استعمال كلمةٍ توثق ما بعدها عند ذكر المعنى الذي يليها، ولذلك فرقٌ بين قولك هذا هو فلان، وبين هذا فلان، إذ إن الأولى فيها تأكيدٌ ليس في الثانية، وهذا المعنى الذي وقع بوجود هو في الجملة الأولى عن الثانية، مرادٌ في قول المصنف يرحمه الله: "والدليل هو" فالمصنف يأكد بكلمة هو المعنى الذي أشار إليه، وهو الذي بعد كلمة هو.

قول المصنف يرحمه الله: "المرشد" المرشد يأتي عليه ثلاثة معانٍ بمقتضى اللغة، وما ذكره أهل المعرفة والاصطلاح، أما المعنى الأول فهو المرشد بمعنى الناصب لما يحصل به الإرشاد، مثاله: رجلٌ أخذ علماً فنصبه على جنبتي طريقٍ يكون هذا العلم مرشداً لمن سلك هذا الطريق، فالمنصوب علمٌ، والناصب لهذا العلم رجلٌ، هذا الرجل الناصب لذلك العلم مرشدٌ، وهذا هو الأول.

وأما الثاني فما به الإرشاد، أي اللفظ وما إليه، الذي يقع به إرشاد الغير، مثاله: رجل قال لآخر اذهب من هذا المسلك، ثم خذ ذات اليمين، ثم سر خمسة عشر ذراعاً، ثم خذ ذات الشمال تصل إلى بغيتك يا فلان.

فهذا اللفظ الذي أخرجه ذلك الإنسان من بين فكيه، أصبح مرشداً للغير بلفظه، فيسمى هذا اللفظ بجمله المحكية بالمرشد، وأما الثالث فهو المرشد بمعنى العلامة المرشدة، ومثاله: كأن يأخذ إنسانٌ علماً ليضربه على جنابتي طريق، فالعلم مرشدٌ للغير، والعلم علامةٌ على شيءٍ، ولذا وضع له، فالعلم مرشدٌ كواضعه مرشدٌ، واللفظ مرشدٌ، فهذه معانٍ ثلاثة، فإذا تقرر أن كلمة المرشد يأتي عليها ثلاثة احتمالات.

س/ فأي المعاني يعني المصنف يرحمه الله من كملة المرشد؟

-جمهور الشُراح على أنه يعني الدال على الغير، وهذا المعنى العام موجودٌ في أبعاض الثلاثة التي ذكرت، فإذا قصد هذا المعنى ورد إشكال، ألا وهو تعريف الشيء به، وهذا لا يصح بيانه أن الدليل فعيلٌ بمعنى الدال، لأن ما على زنة فعيل يأتي على زنة فاعل، كما قرره أهل الصرف والبلاغة، ومنه الدليل يأتي على زنة الدال، فإذا كان الدليل بمعنى

الدال، وقع الإرشاد بمعنى الدال، فعاد معرفة الإرشاد إلى معرفة الدليل، فوقع الدور لأنه عرف الشيء به، وليعلم أن قول المصنف يرحمه الله: "المرشد" يرد عليه انتقادان:

أولها أنه استعمل لفظاً مشتركاً، والتعريفات يشرد بها عن الألفاظ المشتركة، و اللفظ المشترك يعرفه أهل الاصطلاح وغيرهم، بقولهم هو كل لفظٍ دل على أكثر من معنى بمقتضى الوضع أو التواضع، والتواضع هو بمعنى الاصطلاح، والقاعدة عند القوم أن التعريفات أتي بها لبيان ماهية الشيء وحقيقته ليدل ظاهرها على مخبرها، فإذا احتمل الظاهر أكثر من معنى، لم يتحقق المقصود، بيانه أن كلمة المرشد تأتي على معانٍ ثلاثة وسبقت، ومن ثم فأي المعاني الثلاثة يريد المصنف بذكره كلمة المرشد، لا يبين الماهية تمام البيان للاحتمالات الجارية، للاحتمالات الواردة على كلمة المرشد بمقتضى الاستعمال اللغوي والتواضع عند القوم.

وأما الثاني فهو كون المرشد بمعنى الدال، والدليل كما سبق بمعنى الدال، فأرجع ما فسر به الشيء إليه، وهذا لا يصح، وهو من جنس الدور، وهو باطلٌ في التعريفات، ويعتذر للمصنف يرحمه الله بأنه أراد التقريب، ولم يريد الحد، ومن أراد التقريب تسامح ما لم يتسامح في حدٍ يذكر، وهذا من أحسن الاعتذارات لما لا يدفع عند أرباب النظر والاصطلاحات، ومنه ما نحن بصدده.

قول المصنف يرحمه الله: "إلى المطلوب" المطلوب بمعنى الطلب، وسبق معناه، والمقصود منه الشيء أو الأمر الذي قصد، وهذا المعنى يتفق مع ذكر المصنف يرحمه الله لكلمة المطلوب في قوله: "هو المرشد إلى المطلوب" بعد ذكره لحقيقة الاستدلال بقوله: "طلب الدليل" وسبق أن المصنف يرحمه الله ذكر الدليل على غير ما يذكره أرباب الاصطلاح، وأرباب الاصطلاح يعرفون الدليل، وسيأتي إن شاء الله بأنه ما يتمكن بالنظر الصحيح فيه إلى التوصل إلى مطلوبٍ خبري، وهذا المعنى لم يريده المصنف في قوله: "والدليل" وحقه أن يذكر، لأن ذكر الدليل فيما اصطلح عليه القوم ليس إلا لهذا المعنى عندهم، وذكر، وسيأتي مزيد بيانٌ له في باب الأدلة.

قول المصنف يرحمه الله: "والظن" تجويز أمرين أحدهما أظهر من الأخر، عرف الظن ثم بين الشك، وإنما فعل ذلك لتعلقه بتعريف الفقه وسبق بيان وجه هذا التعلق.

قوله: "تجويز أمرين" إما أن يحمل على مطلق الإمكان، أو على مطلق الاحتمال، فإن حمل على مطلق الإمكان تعلق بالجواز العقلي ليس إلا، بيانه أن العقل قد يجوز غير الجائز، وهذا من أحكام العقل، فإمكانية الشيء مردها إلى العقل

في الحكم، ومن ثم رجعت الإمكانية إليه، وقصرت عليه في الأصل، وأما الاحتمال، فالاحتمالات تطرأ على الذهن وغيره، وهذا غير مقصود، فانحصر قصد المصنف يرحمه الله في الإمكان لا في مطلق الاحتمال.

فقوله: "تجويز أمرين" أي إمكان تجويز أمرين وإن لم يكن ذلك جائزاً شرعاً ولا في الاصطلاح أو غيرهما؛ لأن الإمكانية محلها العقل لا الشرع، ولا العرف، ولا الاصطلاح، فقوله: "تجويز أمرين" أمرين يأتي عليه الإمكان على جهتين:

أما الجهة الأولى فإمكان جواز المتقابلين.

وأما الثاني فإمكان جواز المتعدد الأطراف لا على سبيل التقابل.

بيان الأول أن كون الشيء يقابل الآخر معناه عدم اتحادهما في ظرفٍ زمانيٍ أو مكانيٍ من جهةٍ واحدة، فالليل يقابله النهار، وقس عليه، وأما جواز إمكانية تعدد الأطراف لا على سبيل التقابل، فهذا يقع فيه أمران وأكثر، كأن تقول خرج من الفصل زيدٌ فعمروٌ فمحمدٌ فخالدٌ إلى آخره، فلم يقع هنا الإخبار متعلقاً بطرفين فقط، بل بمتعدد الأطراف، وإنما تعددت الأطراف هنا، لأنها غير متعلقةٍ بجهة التقابل، فأي الجهتين يعني المصنف يرحمه الله؟ حمل جمهور الشُراح الأمرين في قوله: "تجويز أمرين" على الجهة الأولى؛ لأن الثنائية في قوله: "أمرين" لا تتنزل إلى على الجهة الأولى، ولو نزلت على الثانية لما وقعت الثنائية موقع الحصر، لإمكانية التعدد في الأطراف، فيكون التقدير حينئذ: إمكان تجويز أمرين في باب التقابل، أو مما يقابل أحدهما الأخر.

قوله: "أحدهما أظهر من الأخر" أظهر أي من جهة الإمكان، لا من جهة الاحتمال أو غيرها، فقوله: "أظهر" يأتي عليها احمالات، أظهر الاحتمالات وأقربها على ما قرره جماعة الشُراح وغيرهم، وهو ما رد إليه قوله: "تجويز أمرين" وقد رد إلى الإمكان، ومن ثم فقوله: "أحدهم أظهر" أي من حيث الإمكان لا غير، وبيانه أن يأتي على متقابلين إمكانٌ عقلي، فإذا وقع ظهور أحدهما على غيرهما من جهة الأولوية الإمكانية، فهو الظن، وما عداه كان مظنونا، وبهذا يتضح قول المصنف يرحمه الله: "أحدهما أظهر من الأخر.

من أمثلة ذلك على وجه الإيضاح للمعنى العام في قوله: "أحدهما أظهر من الأخر" أن يأتي الثقة بخبرٍ، فالمخبر من جهة من يثق به، يأتي من حيث إمكان صحة خبره وعدمه طرفا الإمكان، الطرف الأول هو الصحة، والطرف

الثاني هو عدمها، والأظهر من الطرفين الصحة؛ لأن العادة أن الثقة خبره صحيح، فرجح الطرف الأول على الثاني، سمي هذا الأمر بالظن لوجود معناه السابق في هذا المثال.

وليعلم أن بعضهم أورد على قول المصنف: "والظن تجويز أمرين أحدهما أظهر من الأخر" بأن هذا التعريف ليس تعريفاً للظن، وإنما هو تعرفٌ للمظنون، فالمظنون هو عملية الظن، والظن تصديقٌ يتعلق بالمظنون، والتصديق هنا على سبيل الرجحان لا على سبيل المطابقة المجذوم فيها.

فحينئذ يرد على قول المصنف: "والظن تجوز أمرين.. إلى آخره" أنه عرف الظن بغير حقيقته، بل عرفه بالمظنون، وتعريف الشيء بغيره خلاف ما عليه القوم، وهو باطلٌ لا يصح، ويدفع ذلك بأن يقال: الظن تجوز المصنف تعريفه فعرفه بالمظنون ومعرفة المظنون يلزم منها معرفة الظن، وتعريف الشيء بلازمه جرى بعضهم عليه، ولكن يقال الصيرورة إلى التعريف باللازم فيه ضعف؛ لأن الأصل إظهار حقيقة الشيء في اللفظ، لا بدلالة اللفظ على ما خرج عنه، لأن الدلالة باللفظ عما خرج عنه هذا بمقتضى اللزوم، ودلالته وهي بعيدةٌ وضعيفةٌ في باب التعريفات، فيصار إلى الإعتذار بوجه المسامحة التي جرى المصنف يرحمه الله عليها في مواطن على نزع الإشكال بإيراد جهة التسامح، وسبقت مرارا.

قول المصنف يرحمه الله: "والشك، تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر" فيه تعريفٌ للشك، وفي قوله: "تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر" فيه نزع قيد الرجحان الذي تواجد في تعريف الظن، وبه اختلف عن الشك، فتجويز أمرين في تعريف الشك كقوله تجويز أمرين في تعريف الظن، وفي قوله: "لا مزية لأحدهما على الآخر" أي لا مزية توجب كونه مستظهراً أو أظهر في باب الإمكانية على غيره، وهذا يأتي فيه أمران:

أولهما أن يكون نزع المزية في باب كون أحدهما أظهر من باب التسوية، مثاله: أن يشك المرء في طرفين متقابلين دون ترجيحٍ لأحدهما على الآخر ولو من باب الاحتمال، لا من باب الترجيح، فإذا وقع ذلك فهو باب التسوية، وباب التسوية بين طرفين من حيث الجواز الإمكاني هذا وهو الشك.

وأما الثاني فهو أن يدخل الاحتمال بالاستظهار على أحدهما مع كون الآخر محكومٍ عليه بعدم الظهورية، وهذا كالأول من حيث دخوله في دائرة الشك، الفرق بين الاثنين من جهتين:

أما الجهة الأولى فهو أن الأول فيه الحكم على الطرفين، حكم على أحدهما والثاني ولكن الحكم فيه تسوية، فليس فيه أن أحدهما أظهر من الآخر.

وأما الثاني فهو أن الثاني لا حكم فيه بالتسوية، بل أحدهما لم يحكم عليه مع الحكم على الثاني، فإذا حكم على أحدهما ولم يحكم على الآخر ورد عليه ما ورد على الأول من التجويز والإمكان، فلا يكون راجحا، فتبين أن الشيئين خلا الرجحان منهما، وأن الشيئين أحدهما حكم على طرفيه، والآخر حكم على أحد الطرفين.

وفي قول المصنف يرحمه الله: "والظن.. إلى آخره، والشك.. إلى آخره" إنما هو تعريفٌ للظن و الشك عند أرباب المعرفة وما إليهم، وإلا فالظن في اللغة من ألفاظ الأضداد، فهو يأتي بمعنى الرجحان، ويأتي بمعنى الشك، ويأتي بمعنى اليقين، فيأتي بمعنى اليقين كأن تقول: ظن محمدٌ الموت بحضور ملاكه، أي أيقن، ومنه قوله سبحانه: {وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ}[القيامة:28] أي أيقن أنه مفارقٌ الدنيا، وأما الثاني فهو بمعنى الشك ويدخل فيه الرجحان، وأمره واسعٌ ظاهر.

وقوله: "والشك" الشك في اللغة مأخوذٌ في الأصل من قولهم شك بين شيئين إذا جمع بينهما بخيطٍ أو نحوه، وهذا المعنى نص عليه في الصحاح، وكذا غيره، وإنما ذكرنا معنى الظن والشك في اللغة ليبين أن المصنف يرحمه الله عرف الشك والظن لا عند أهل اللغة، وإنما عند ما توُّضع عليه عند أهله، خلافاً لما ذكره من الاستدلال والدليل فإنه جرى على الاستعمال اللغوي العام.

قول المصنف: "وأصول الفقه، طرقه على سبيل الإجمال.. إلى آخر قوله وأصول الفقه" في قوله: "أصول الفقه" إشارة إلى شيئين: أما أحدهما فهو أنها هي في قوله: "من أصول الفقه" في فاتحة كتابه الورقات، فيكون المعنى وأصول الفقه من جملة من أصول الفقه التي افتتحنا بها الورقات معناها كذا، وأما الثاني فهو الإشارة إلى كون التعريف يتعلق بالمعنى العلمي اللقبي لأصول الفقه، لا المعنى الإضافي بأنه قد سبق بيانه، فالمعنى العلمي اللقبي لأصول الفقه هو الذي بينه المصنف يرحمه الله هنا بقوله: "طرقه" على سبيل الإجماع.

قوله: "طرقه" الضمير في قوله: "طرقه" يأتي عليه ثلاثة احتمالات: أما الأول فإرجاعه إلى كلمة أصول الفقه بالمعنى العلمي اللقبي، وأما الثاني فإرجاعه إلى أصول الفقه بمعناه الإضافي، وأما الثالث فإرجاعه إلى أصول الفقه بمعنى الفقه لا غير، فأي المعاني يقصد المصنف يرحمه الله من قوله: "طرقه"؟ جمهور الشُراح على كونه راجعاً إلى أصول الفقه بالمعنى العلمي اللقبي، لا بالمعنى الإضافي.

فإذا قيل بذلك ورد إشكالٌ هو كيف يرجع الضمير إلى ما أريد إظهار معناه في الجملة التي تلت المعرف، فالمعرف كلمة أصول الفقه بالمعنى اللقبي.

س/ فيكف يرجع الضمير إلى المعنى اللقبي المراد بيانه؟

فيقال: إنما أراد المصنف يرحمه الله بإرجاع الضمير تقديراً في الكلام حاصله طرق معرفة أصول الفقه على سبيل الإجمال، فقدر كلمة معرفة مع جملة أصول الفقه، وهذا يصار إليه من باب إيجاد توجيهٍ صحيحٍ لهذه الإحالة على ما ذكره المصنف، وإما أن يعود على المعنى الإضافي، وهذا قيل، فإذا عاد إلى المعنى الإضافي سبق معناه، فيكون المعنى طرق ما بُني الفقه عليها و الفقه معرفة الأحكام الشرعية إلى آخره، على سبيل الإجمال، وإما أن يعود على الفقه، أي على كلمة الفقه من قوله: "أصول الفقه" حالة كون الفقه معرفةً بأنها معرفة الأحكام الشرعية إلى آخره، فيكون التقدير طرق الفقه التي تعريفه معرفة الأحكام إلى آخره على سبيل الإجمال، فيتعلق حينئذ بمعرفة الأحكام لا على سبيل التفصيل، بل على سبيل الإجمال، و هذا المعنى الثالث صار إليه جماعة وقرره العضد في شرحه وغيره، فقول المصنف يرحمه الله: "طرقه" ذات احتمالات، ومن ثم يرد عليها ما يرد، وحملها على الأحكام، أو على الفقه وما إليه أظهر لتعلق الإجمال بها على وجه الظهور لا على وجه اليقين.

قوله: "على سبيل الإجمال" سبيل الإجمال تتعلق بقوله: "طرقه" فتعود إلى المضمر في قوله: "طرقه" والمضمر مختلفٌ فيه على ما سبق، فقوله: "على سبيل" سبيل بمعنى مسلك، أو بمعنى صفة، فيكون التقدير على مسلكٍ إجمالي، أو على صفةٍ إجمالية.

قوله: "الإجمال" من قولهم أجمل فلانٌ الأمر، أي إذا لم يوضحه، حيث إن القوم تواضعوا على إن الإجمال مقابله الوضوح، فإذا جعل الإجمال على هذا التقابل علم بمقابله، ومقابله هو الوضوح على ما سبق، فيكون التقدير طرقه على مسلكٍ أو صفةٍ لا وضوح فيها من حيث التفصيل في مفرداتها وأدلتها وما إلى ذلك، فأصول الفقه حينئذ تعلق بإجمال لا بتفاصيله.

وإيضاح ذلك أن يقال إيراد القواعد والأدلة وما إليها في مسألةٍ فرعيةٍ وما إليها ليس هو المقصود في علم أصول الفقه، وإنما المقصود معرفة هذه الأدلة والأحكام لا من حيث أفرادها بل من حيث إجمالها بما يعرضها هذا الإجمال من أعراض واحتمالات، فيدرس الوجوب من حيث كونه ملزماً للمكلف أو لا، ويدرس الأمر من حيث كونه مفيداً للوجوب أو لا، ويدرس التحريم من حيث ثبوته ومن حيث أحكامه وما إليها، لا أنه يدرس مفردات التحريم من زنا وخمر وغيرها من مفردات الحرمة، أو التحريم، ولا بأن يدرس مفردات الوجوب من صلاةٍ مفروضة وغيرها، فتعلق الأمر بما ذكر، وهذا هو ما عناه المصنف يرحمه الله بقوله :"على سبيل الإجمال".

قوله: "وكيفية الاستدلال بها" الواو في قوله: "وكيفية" معطوفة على قوله: "طرقه" على سبيل الخبرية، فقوله: "وأصول الفقه طرقه.. إلى آخره" طرقه وما إليها خبرٍ لمبتدأٍ وهو أصول، ثم ذكر معطوفاً على هذا الخبر له حكمه وهو الرفع هنا فيقال وكيفية الاستدلال بها، فيكون المعنى أصول الفقه طرقه على سبيل الإجمال، وأصول الفقه كيفية الاستدلال بها.

قوله: "بها" الضمير هنا يحتمل أن يعود على الطرق، ويحتمل أن يعود على الأدلة، ويحتمل أن يعود على الأحكام، وهذه الاحتمالات واردة، إلا أن الاحتمال المتعلق بكليات الأدلة والأحكام وقواعدها هو المقصود اتفاقا عند الأصوليين، ومن ثم يحمل قول المصنف يرحمه الله: "بها" على هذا المعنى، وبيانه أن يقال قوله: "وكيفية الاستدلال بها" أي كيف تستدل بتلك الكليات على مقصود؟

إذا قلت أقم الصلاة، هذا نصٌ يستدل به على المقصود بأن يقال: أقم فعل أمرٍ، والأمر يقتضي الوجوب إلى آخره، فهذا كيفية استدلال بتلك القواعد الكلية، القواعد الكلية هنا شيئان: أما الشيء الأول فهو أن من أفراد الأوامر أفعال الأمر، سيأتي ما هي مفردات، فمن مفردات الأمر فعل الأمر، وأما الثانية فهي أن الأمر يقتضي الوجوب، وهذا استدلالٌ بقاعدةٍ كلية، وهل الأمر يقتضي الوجوب؟

أقوالٌ كثيرة أوصلها جماعة إلى عشرة أقوال، ومن ثم يبين أن هذا الفعل استدلالٌ بقواعد مستصحبة، تلك القواعد هي كلية لا جزئية، فصح قوله: "وكيفية الاستدلال بها" كيفية كلمة مكونة من ثلاثة أشياء: الأول كيف، والثانية ياء الإضافة والنسبة، والثالثة هاء الثبت أو الإضافة، فأصلها كيف وياءٌ وهاءٌ، ثم جمع بينها فقيل: كيفية، يقصد بها عند القوم تواضع الطريقة، يقال كيفية كذا، أي طريقة كذا، ويكون المعنى طريقة الاستدلال بها، أي بتلك القواعد الكلية، ولم يذكر المصنف يرحمه الله حال المستدل وهو المجتهد، وحقه الذكر؛ لأن الإجماع بين الأصوليين قد على أن مادة الأصول، أعني أصول الفقه بمعناه اللقبي تدور على ركائز ثلاث:

أما الأولى فركيزة طرق أصول الفقه على سبيل الإجمال.

وأما الثانية فركيزة كيفية الاستدلال بها.

وأما الثالثة فركيزة حال المستدل.

وإذا لُحظ ذلك مع قول المصنف: "وأصول الفقه طرقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها" فاتت الركيزة الثالثة، فيجاب بأن المصنف يرحمه الله أخذ بدلالة اللزوم في الإشارة إلى الركيزة الثالثة، ولم يذكر ذلك لفظا في تعريفه

لأصول الفقه، وجه ذلك بأن يقال قوله: "وكيفية الاستدلال بها" يقود المرء الناظر إلى معرفة حال المستدل؛ لأن الاستدلال له صاحبٌ يعمل به وهو المستدل، فإذا علم الاستدلال جر المرء إلى العلم بحال المستدل ولابد، ولكن يقال التعريفات يشرد بها عن دلائل اللزوم لعلةٍ سبقت، فيعتذر للمصنف أنه من باب التسامح استعمل دلالة اللزوم والأصل عدمها.

قال المصنف يرحمه الله: "ومن أبواب أصول الفقه أقسامٌ" قوله: "ومن" اختلفت النسخ فيها، وأكثرها على إثبات: "وأبواب أصول الفقه" بدون كلمة من، فإذا كان ذلك كذلك، وقع قوله وموقع الاستئناف، و وقع قوله: "أبواب أصول الفقه" موقع الإجمال لا موقع التبعيض بكلمة من.

وأما بعض النسخ كنسختنا هذه ففيها إثبات كلمة من، والأكثر على عدم إثبات من في قول المصنف: "وأبواب أصول الفقه أقسامٌ" الكلام والأمر إلى آخره، وعلى القول بثبوت من يصح أن يقال: لم يذكر المصنف يرحمه الله جميع أقسام علم أصول الفقه اللقبي، وإنما ذكر طرفاً منها، وهذا وجهٌ حميد في إثبات من، وهو مخرج لإشكالٍ يرد على قول المصنف يرحمه الله: "وأبواب أصول الفقه" بدون إثبات كلمة من، حيث إن نزع كلمة من يعني التعميم على أصول الفقه في ذكر أبوابه، ولم يذكر المصنف يرحمه الله جميع أبواب أصول الفقه، حيث إن أبواب أصول الفقه مرجعها إلى أربعة أبوابٍ كما قرره الغزالي رحمه الله في المستصفى، أما الباب الأول فيتعلق بالأحكام، وأما الثاني فيتعلق بالأدلة، وأما الثالث فيتعلق بالدلالة، وأما الرابع، فيتعلق بالمستدل، وهو المجتهد وما إليه.

فهذه الأبواب الأربعة هي أبواب أصول الفقه، ولم يأتي المصنف يرحمه الله على جميعها بل على بعضٍ منها، وهذا يخدمه إثبات كلمة من في جملة "وأبواب أصول الفقه".

قوله: "أقسامٌ الكلام والأمر.. إلى آخر" قوله: "الكلام والأمر" وما إليه هذا ليس هو الباب وإنما هو مدلول ما ضمن الباب، سبق أن الأبواب واحدها باب، وكلمة باب اسمٌ على جملةٍ من المسائل خص بها هذا الباب، فإذا قيل باب في الاصطلاح فإنه يقصد به ذلك المعنى، فإذا قيل أبواب أصول الفقه: الكلام والأمر، فقد فسر الباب بغير معناه السابق، فيقال إنما في الكلام تقديرٌ، تقديره ما ضمن الكلام والأمر والنهي وما إليه، أو يدل على ما ضمن ذلك الباب، ولابد من هذا التقدير للخروج عن الإشكال المورد.

وذكر المصنف يرحم الله بقوله: "الكلام والأمر والنهي" وما إليه، وفي قوله: "وصفة المفتي والمستفتي وأحكام المجتهدين" إثباتٌ للركيزة الثالثة التي لم يتطرق إليها في قوله: "وأصول الفقه طرقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها".

قال المصنف يرحمه الله: "فأما أقسام الكلام، فأقل ما يتركب منه الكلام إسمان، أو اسمٌ وفعلٌ، أو اسمٌ وحرفٌ، أو حرفٌ وفعل" هذه الجملة عنى بها المصنف يرحمه الله أن يوضح شيئين:

أولهما حقيقة الكلام بذكر ما يدل عليه ولم من بعيد، ومما يدل عليه عن بعد أقسامه، واختلف في حقيقة الكلام، وسبب الاختلاف في ذلك شيئان: أولهما هل المقصود بذكر الحقيقة، الحقيقة المصطلح عليها أو بمقتضى اللغة أو غير ذلك؟

وأما الثاني فهل يراعى في ذلك كلام الله أم لا؟

إن قيل الكلام هو اللفظ المفيد لا يصح ذلك على مذهب القائلين بالكلام النفسي، أي أن الله كلامه ليس بحرفٍ ولا بصوت، وإن قيل على مذهب أهل السنة صح، وهل يوصف كلام الله بأنه لفظ؟ للمسألة طرفٌ يأتي في الكلام عن الدليل الأول الذي هو الكتاب.

والمقصود أن حقيقة الكلام مختلفٌ فيها، وجمهور الأصوليين عند تعريفهم لحقيقة الكلام يذهبون مذهب جمهورٍ من اللغويين عند تعريفهم لحقيقة الكلام، وذلك هو قولهم الكلام هو اللفظ المفيد، فاللفظ هو المتلفظ به، المفيد أي ما أفاد.

وأما الثاني فذكر أقسام الكلام، وقد ذكر المصنف يرحمه الله أقل ما يتركب منه الكلام من جهة اللفظ، لا من جهة المعنى، في قوله السابق، "أقل ما يتركب منه الكلام إسمان، أو اسمٌ وفعلٌ، أو اسمٌ وحرفٌ، أو حرفٌ وفعل" وانشغال المصنف يرحمه الله بذكر الأقل دون غيره في باب الكم، انشغالٌ بما ينبني عليه الغير، ذلك أن معرفة الأقل تنبأ ضرورةً عن معرفة الأكثر وما إليه، ولذلك ذكره المصنف مقتصراً عليه.

قوله: "فأما من باب التفريع" وسبق معناه.

قوله: "فأقل" الفاء أتت هنا للمعنى السابق، لأن في قوله: "فأما" معنى الشرطية، وهذا هو المقرر عند جمهور النحاة، كما قاله ابن مالك:

وأما كمهما يك من شيءٍ وفاء **لتلو تلوها وجوباً أولفا".

فلابد بعد أما؛ لأنها بمعنى مهم يك من شيءٍ أن يليها الفاء.

قوله: "أقل ما يتركب منه الكلام" أقل أي عند الأصوليين، فعند الأصوليين أن أقل ما يتركب منه الكلام هو ما ذكره المصنف.

قوله: "ما" هي بمعنى الذي، أي الموصولية، فيكون المعنى: فأقل الذي يتركب، يتركب من التركيب، ومعناه ظاهر.

قوله: "منه" منه أي الكلام.

"إسمان، أو اسمٌ وفعلٌ" إسمان كقولهم زيدٌ ذاهبٌ، فزيدٌ اسمٌ وذاهبٌ اسمٌ، وإنما اطلقت الإسمية على كل منهما لا بمراعاة المعنى اللغوي العام، وإنما بمراعاة ما يذكره النحاة، وسبقت الإشارة أن علم أصول الفقه استمد من علومٍ، ومن هذه العلوم علم اللغة، ومن هذه العلوم علم البلاغة، ومن هذه العلوم علم المعرفة والمنطق وما إليه، ولذلك جاء استعمال كثيرٍ من المعاني ولحظُ ما استمد منه هذا العلم يحل كثيراً من الإشكالات ويوضحها.

فقوله: "إسمان" أي على حد ما ذكره النحاة، أما على حد ما ذكره اللغويون فعلى خلاف، هل الاسم هو العلامة، أن الاسم من السمو، أهل البصرة يذهبون أن الاسم من السمو، والسمو هو العلو والارتفاع لسمو الذات المنعوتة بذلك على غيرها، وقيل غير ذلك، أو أنه العلامة وهو مذهب أهل الكوفة، أي أن الاسم علامة على الذات المنعوتة به، وليس المقصود المعنى اللغوي السابق، وإنما المقصود الاسم، فزيدٌ اسم بوجود العلامات الاسمية فيه، وذاهبٌ اسم لوجود علامات الاسم فيه، ويصح أمثلةٌ كثيرةٌ على ذلك، ومنها قولك: محمدٌ مدرسٌ، فمدرس اسم ومحمدٌ اسم، وقس عليه أشياءٌ وأشياء.

قوله: "واسمٌ وفعل" كقولك زيدٌ ذهب، فزيدٌ اسم وفعلٌ اسم، وإنما سمي فعلا عند النحاة، لا عند اللغويين لأن الفعل هو الحدوث عند أهل اللغة، والحدوث يقع على ما يسمى بالاسم عند النحاة وعند غيرهم، وما يسمى بالفعل عند النحاة وعند غيرهم.

قوله: "أو اسمٌ وحرف" اسمٌ وحرف يأتي في نحو قولك: يا زيد! على جهة النداء، فياء حرف نداء، زيد اسم.

قوله: "أو حرفٌ وفعل" كقولك: لم يفعل، فأتيت بالحرف لم، وأتيت بيفعل هنا، ولم يلحظ المضمر في قولك: لم يفعل، وإنا لحظ المتلفظ به؛ لأن المتلفظ به وقع موقع الكالم على ما سبق، إلا إذا رُعيَ المعنى الذي عليه جمهور الأصوليين بتعريف الكلام بأنه اللفظ المفيد، فلا يفيد إلا بهذا التقدير، ويرجع إلى قول المصنف: "إسمان" بأن أحدهما لم يفيد الآخر معنى إلا بمعنى الإسناد، فعند قولك: زيدٌ مدرس، فيه ثلاثة أشياء: أما الأول كلمة زيد، وأما الثاني فكلمة مدرس، وأما الثالث فإسناد كلمة زيدٍ إلى كلمة مدرس، فإذا تركب من هذا الأشياء الثلاثة كان مفيدا،

فإذا قيل بالمعنى السابق، وهو معنى اللفظ المفيد بشرط الإفادة، نظر إلى ما ذكر في لفظ الكلام، وما لم يذكر على جهة المعنى والإضمار على ما سبق.

*****

أقسام الكلام

قال المصنف يرحمه الله: "والكلام ينقسم إلى أمرٍ ونهيٍ وخبرٍ واستخبار، وينقسم أيضا إلى تمنٍ وعرضٍ وقسم، ومن وجهٍ آخر ينقسم إلى حقيقةٌ ومجاز، فالحقيقة ما بقي في الاستعمال على موضوعه، وقيل ما استعمل في ما اصطلح عليه من المخاطبة، والمجاز ما تجوز عن موضوعه، فالحقيقة إما لغوية، أو شرعية، وإما عرفية، والمجاز إما أن يكون بزيادة، أو نقصان، أو نقلٍ، أو استعارة، فالمجاز بالزيادة مثل قوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}[الشورى:11] والمجاز بالنقصان مثل قوله تعالى: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ}[يوسف:82] والمجاز بالنقل كالغائط فيما يخرج من الإنسان، والمجاز بالاستعارة كقوله تعالى: {جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ}[الكهف:77]"

الشرح

فيقول المصنف يرحمه الله: "والكلام ينقسم إلى أمرٍ ونهيٍ وخبرٍ واستخبار" قوله: "والكلام" الواو هنا إما أن تكون عاطفة أو استئنافية، فإذا قيل بكونها عاطفة، فهي ترجع على التفريع السابق في قول المصنف يرحمه الله: "فأما أقسام الكلام.. إلى آخره" ففيها معنى التفريع لا لفظه، وإما أن تعود الواو، وإما أن تكون الواو بمعنى الاستئناف، وهو الأليق، فيكون ما بعدها على أنه جملةٌ استئنافية، هذه الجملة غير مراعاً فيها ما قبلها، فقول المصنف: "الكلام" أي ليس الكلام الذي سبق ذكره في قوله: "فأما أقسام الكلام" لأن قوله: "الكلام" في جملة: "فأما أقسام الكلام" يتعلق بكونه لفظاً، ولا يتعلق بمدلوله، فتقسيم الكلام في جملة: "فأما أقسام الكلام" يتعلق بالنظر إلى لفظ اللفظ، إلى لفظ الكلام، لا إلى معناه، وأما قوله: "الكلام" في جملة: "والكلام ينقسم إلى أمر" فهو تقسيمٌ للكلام من حيث كونه مدلولاً، أي في ما يتعلق بمعناه، فكما أن النحاة يقسمون الكلام إلى ثلاثة أقسام، إلى اسمٍ وفعلٍ وحرف، فالأصوليون يقسمون الكلام إلى أمرٍ ونهيٍ وخبرٍ واستخبار.

قول المصنف يرحمه الله: "ينقسم" فعلٌ يتعلق به فاعلٌ مقدر تقديره هو، وإذا أظهر قيل الكلام، وإنما ترجع القسمة إلى ما سبق إلى من حيث المدلول والمعنى.

قوله: "إلى أمرٍ ونهيٍ وخبرٍ واستخبار" الأمر والنهي سيأتي الكلام عنهما في أبابٍ مستقلة، وحقيقة الأمر طلب فعل الشيء، وحقيقة النهي طلب ترك الشيء، وهاتان الحقيقتان مراعاه في قول المصنف يرحمه الله هنا: "إلى أمرٍ ونهي" فتعلق في كلمة أمر الطلب، وتعلق بكلمة نهي الطلب، إلا أن الطلب المتعلق بالأمر على الفعل، والثاني على الترك، وهذا هو الفرق بين الطلبين مع تعلق كلٍ منهما بالكلمتين السابقتين.

قول المصنف: "وخبر" الخبر هو كل ما بلغ ذا عقل بحيث يصدق أو يكذب به، ومن ثم عرفه جمهور الأصوليين بقولهم: الخبر كل ما كان قابلاً للصدق والكذب في ذاته. فيتحصل أن تعريف الخبر يتعلق به قيود، أولها ما يتعلق به الصدق والكذب، والصدق والكذب معروفان.

وأما الثاني، فيتعلق به أن يعرض الصدق والكذب عليه في ذاته لا لعارض.

وأما الثالث فهو قبوله الصدق والكذب، فهذه ثلاثة قيود، قيدٌ يتعلق بقبوله، وثانٍ بذاته، وثالث الصدق والكذب، فإذا قال لك قائلٌ: جاء زيدٌ. قوله جاء زيدٌ تركب من كلمتين مع إسنادٍ وإضافة هو خبرٌ يقبل في ذاته عدم مجيء زيدٍ فيكون المخبر بالجملة السابقة كاذباً، وإما أن يكون على ما ذكر المخبر، فيكون صادقا، فتعلق الصدق والكذب لا بقول زيدٍ من حيث كونه قولا، وإنما بالخبر المحكي في قول زيد، فالخبر المحكي في قول زيدٍ هو ذات الخبر، فتعلق به الصدق والكذب بإخبار زيدٍ به، أي بذكر زيدٍ له، فإن كان كما قال، سمي صدقا، وإن كان على خلاف ما قال، سمي كذبا، فإذا كان القول غير قابلٍ للصدق والكذب، فلا يكون خبرا، وإذا كان قابلاً للصدق والكذب لا لذاته وإنما لطارئ، لا يسمى خبرا، فلابد من اجتماع الشروط السابقة، هي قيوده.

قوله: "واستخبار" الاستخبار على زنة استفعال من الخبر، ولا يقصد به حقيقة الخبر السابقة، بل يقصد به الاستفهام وما إليه، والاستخبار لا يتعلق به كذبٌ ولا صدقٌ بذاته، ومن ذلك ومنهم من قصره على الاستفهام، والاستفهام سؤال الغير عن ماهيةٍ أو عارض، فإذا سألت الغير عن شيءٍ فقد استفهمت عنه، فإذا قلت لزيدٍ هل جاء عمروٌ، فقد وقع منك لفظ الاستفهام حيال شيءٍ، وهذا هو الاستخبار؛ لأنك طلب إخبار زيدٍ لك بما تعلق بعمرو، وهو الاستفهام على ما ذكره الأصوليون، فقوله: "واستخبار: يأتي عليه ثلاثة احتمالات:

أولها أن يرجع إلى معنى الخبر، وسبق معناه، وهذا غير مقصودٍ اتفاقا، وقد حكى عدم قصده اتفاقا جماعة، ومنهم بدر الدين الزركشي يرحمه الله في البحر المحيط، وكذا جماعة.

وأما الثاني فهو أن يكون بمعنى الاستفهام لا غير، وكونه على معنى الاستفهام لا غير هو الذي حمله عليه جمهور شُراح الورقات وغيرهم ممن تناول هذا اللفظ من الأصوليين، وسبق التمثيل عليه.

وأما الثالث فهو أن يحمل على الاستفهام وغيره مما يتعلق به الإنشاء، حيث إن الكلام عند البلاغيين يقسم إلى قسمين من حيث مدلوله، أما القسم الأول فما يسمى بالإنشاء، وهو ما لا يتعلق الصدق والكذب بذاته، ومنه الاستفهام والسؤال والنهي والأمر ونحوها، وأما الثاني فالخبر و هو ما تعلق الصدق والكذب بذاته، وسبق، فإذا

روعيَ هذا المعنى البلاغي عند البلاغيين، تنزل عليهما ذكر من احتمال ثالث إلا أن الجمهور على الاحتمال الثاني وسبق.

قول المصنف يرحمه الله: "ينقسم إلى أمرٍ ونهيٍ وخبرٍ واستخبار" يُشكل عليه ما ذكره بعض متأخري الشُراح من كونه خالف القسم كالعامة، إذا إن القسم كالعامة أن يقال: الكلام من حيث مدلوله ليس إلا اسماً وفعلاً وحرفا، فيقال: إنما هذه القسمة قسمة النُحاة، وأما الأصوليون فلهم قسمةٌ أخرى هي أمرٌ ونهيٌ وخبرٌ واستخبار، فالكلام من حيث مدلوله عند القوم على أربعة أقسامٍ ليس إلا، فأخذهم بمأخذ غيرهم مما تواضع عليه ذلك الغير غلطٌ في الإيراد وغلطٌ في التقرير.

قول المصنف: "وينقسم أيضاً إلى تمنٍ وعرضٍ وقسم" قوله: "وينقسم" الواو هنا إما أن تكون عاطفة أو استئنافية، والاحتمالان صائغان.

قوله: "ينقسم" أيضا كان الأظهر بمقتضى الاستعمال العربي أن يكتفى بالمضمر عن إظهار ما أريد بالمضمر، فكان الأولى أن يقول المصنف على القول بكونه معطوفا: والكلام ينقسم إلى أمرٍ ونهيٍ وخبرٍ واستخبار، وهو أيضاً، أي الكلام، ينقسم إلى تمنٍ.. إلى آخره.

قول المصنف يرحمه الله: "وينقسم" أيضا فيه إشارة إلى شيئين: أما الشيء الأول فهو جواز هذه القسمة لا تعيُنها وصحتها، ويدل على كونها جائزة، لا صحيحة متعينة، إشارة المصنف يرحمه الله بشيئين: أما الشيء الأول فتقديمه للقسمة الأولى بقوله: " والكلام ينقسم إلى أمرٍ ونهيٍ وخبرٍ واستخبار" إذ إن العادة الجارية فيما تواضع عليه المصنفون أنهم يراعون عند ترتيب العبارة والأبواب والفصول معاني، ولا يكون ذلك هنا إلا تعيينه أو صحته على ما أورده بعده؛ لأن الجميع يتعلق بأصل القسمة، وهي الدلالة.

فقوله: "والكلام ينقسم.. إلى آخر" أي من حيث دلالته ومدلوله ومعناه، وهذا المأخذ روعي في القسمة التالية المعبر عنها بقوله: "وينقسم أيضاً إلى تمنٍ" وأما الشيء الثاني الدال على ذلك فقوله: "وينقسم أيضاً إلى تمنٍ.. إلى آخره" في بعض النسخ لا في جميعها، حيث إن بعضاً من النسخ قد حذف منها قوله: "وينقسم أيضاً إلى تمنٍ" فذهب جمعٌ من الشُراح إلى اقتراح هذا المعنى الثاني وأن الأول هو الصحيح والمتعين.

وأما الإشارة الثانية، فهي أن قوله: "وينقسم أيضاً. إلى آخره" حكاية لا تقرير، ذلك أن المصنف يرحمه الله قرر قسمة الكلام من حيث مدلوله إلى أربعة أقسام بقوله: " والكلام ينقسم إلى أمرٍ ونهيٍ وخبرٍ واستخبار" ثم حكى قولاً أخر في المسألة نفسها، وهو قوله: "وينقسم أيضا" ففي معنى قوله: "أيضا" اشعارٌ بهذه الحكاية، وبيان ذلك

أن يعلم أن تقسيم الكلام من حيث مدلوله عند الأصوليين الناس فيه على مذهبين: أما المذهب الأول فهو مذهب القدماء، وعليه جماهير الأصوليين، وهو قسمة الكلام من حيث مدلوله ومعناه إلى أربعة أقسام: إلى أمرٍ ونهيٍ وخبرٍ واستخبار، وأما الثاني فهو ما ذهب إليه بعض المتأخرين من الزيادة على قسمة القدماء، فزادوا الاستفهام والتنبيه والتمني والرجاء، وغيرها.

قال المصنف يرحمه الله في البرهان: "القدماء على تقسيم الكلام من حيث مدلوله إلى أربعة أقسام: إلى أمرٍ ونهيٍ وخبرٍ واستخبار"، وذهب بعض المتأخرين يورد على قسمة القدماء فأورد الرجاء والتمني و القسم وما إليه" ثم قال المصنف يرحمه الله في البرهان: "ويترجح أن يصار إلى أن يقال القسمة الرباعية على ما أورد عليها قد يصار إلى غيرها فيقسم الكلام حينئذ إلى طلبٍ وخبرٍ واستخبار وتنبيه" وهذه القسمة هي التي استظهارها المصنف في البرهان مع تقديمه لقول القدماء الذي عليه عامة الأصوليين وأكثرهم، وعرض لما أورد على قسمة القدماء مبيناً عدم الصحة على هذا الإيراد، ولكن أثر هذا العارض عليه، فاختار قسمةً يجمع بها بين مذهب القدماء ومذهب المريدين عليه من بعض المتأخرين، فالطلب معروفٌ يدخل فيه الأمر والنهي، والخبر معروفٌ وسبق، ويدخل فيه القسم عند المصنف في البرهان، والاستخبار سبق، ويدخل فيه المصنف أشياء ومنها الاستفهام والعرض، والتنبيه يدخل فيه المصنف يرحمه الله أشياء ومنها التمني والرجاء، وبهذا يتقرر أمران: أما الأول فهو أن قول المصنف: " والكلام ينقسم إلى أمرٍ ونهيٍ وخبرٍ واستخبار" هو الجاري على قسمة عامة الأصوليين وما قرروه ويعزى إلى القدماء ونص على عزوه جماعة، ومنهم المصنف يرحمه الله في كتابه البرهان.

وأما الثاني فهو أن إتباع المصنف لقوله: " والكلام ينقسم إلى أمرٍ ونهيٍ وخبرٍ واستخبار" قوله: "وينقسم أيضاً إلى تمنٍ" فيه من الإشارة ما فيه وسبق التنويه عليه، ولذا قيل هذه الجملة من دقائق الورقات التي خالف فيها المصنف ما عليه عامة الأصوليين، ومن ثم قيل في الورقات دقائق لا يعرفها إلا أصولي، ومن أمثلة ذلك ما نحن بصدده، وقيل في الورقات مخالفات لما عليه تقرير جماعة الأصوليين ومنها ما نحن بصدده على القول بثبوت جملة: "وينقسم أيضاً إلى تمنٍ وعرضٍ وقسم" فإذا قيل بحذفها استقام المعنى ولم يرد الإيراد أصلاً.

قول المصنف يرحمه الله: "وينقسم أيضاً إلى تمنٍ" التمني هو كل لفظٍ كان موضوعاً لطلب شيءٍ فرضا مما يحب، وهذا من تعريفات التمني، ويفرق بين التمني و الرجاء عند البلاغيين واستعمله جمعٌ من الأصوليين بأن الرجاء

يتعلق بما يمكن نواله، وأما التمني فيقع على الممكن وغيره، فقد يتمنى المرء ما لا يدركه امتناعا واستحالة، وقد يتمنى ما يمكن إدراكه بإمكان العقل وجوازه، فتَحَصل أن التمني يقع على ما يمكن وما لا يمكن خلافاً للرجاء، فلا يقع إلا على الممكنات، ومن ثم قيل تعلق التمني بما لا يمكن وقوعه أو نواله، ومن ذلك أن يتمنى كبير سنٍ أن يرد صغيرا، وقد يتعلق بالممكن، كأن يتمنى المرء نجحى عملٍ أراده مما يقبل النجاح، وهذا يقع على سبيل الإمكان.

قوله: "وعرض" العرض هو ما كان فيه رفقٌ ولينٌ من الطلب، ويسميه بعضهم بالالتماس ذي اللين، أي ذي الرفق فيه، ويدخل في ذلك الحض، وأسلوب التحضيض عند البلاغيين كما نص عليه جماعة من الأصوليين ومنه قول القائل: ألا تدخل يا زيد بيتي فأكرمك، وهذا من باب العرض على الآخر أن يدخل بيتك لتكرمه، ففيه ذلك المعنى.

ومعنى الحض كأن تقول: هلا أتيتني لأكرمك، وهذا حض، والحض فيه قوةٌ تعتلي رتبة العرض، ولذلك لم يدخله كثيرٌ من الأصوليين والبلاغيين في معنى العرض، لمفارقته للعرض بوجود قوةٍ أعلى من قوة العرض فافترقا.

قوله: "وقسم" القسم هو الحلف واليمين وما إليها، وفي قوله: "وقسم" يأتي عليه ثلاثة احتمالات:

أما الاحتمال الأول فهو أن يقصد الجملة القسمية المكونة من آداة قسمٍ وفعل قسمٍ وجواب قسمٍ وما إليه، فهذا صحيحٌ اتفاقا عند الأصوليين، حكاه اتفاقا جماعة ومنهم بدر الدين الزركشي في البحر المحيط، وكذلك الكلوذاني في التمهيد.

وأما الثاني فهو أن يقصد به جواب الشرط لا القسم نفسه، فهذا أكثر الأصوليين على أنه داخلٌ في قسمة الكلام، ويصح اعتباره في هذه القسمة؛ لأن له مدلولاً مستقلاً.

وأما الثالث فهو أن يتعلق بالقسم دون التفاتٍ إلى المقسم به أو جوابه، أو فعله، ما إليه، وهذا محل خلافٍ عند الأصوليين، أكثرهم على عدم صحة إيراده في قسمة الكلام هنا، وبه جزم جماعة ومنهم الغزالي في المستصفى والآمدي في الإحكام وغيرهما، وهو المنوه إليه في كلام المصنف يرحمه الله في البرهان، حيث ذكر القسم فأورد بجواره المقسم به وجواب القسم وما إليه.

فضميمة القسم جعلها جملة القسم مركبةً من جوابه وفعله وما إليه، مما يدل أن المقصود بالقسم عند إيراده في قسمة الكلام من حيث المدلول ليس القسم فقط مجرداً عن تركيبة جملة القسم، وهذا الثالث لا يصح حمل كلام المصنف يرحمه الله عليه عند الأكثر لدلالتين:

أما الأولى فهي ما ذكره المصنف يرحمه الله في البرهان، وسبق، وهو يدل على عدم إيرادة القسم مجرداً، وإنما مع تركيبة أجزاءه في جملة القسم من مقسمٍ ومقسومٍ به وجواب قسمٍ وما إلى ذلك.

والقاعدة أنه إذا أمكن حمل كلام مصنفٍ على كلامه الآخر في كتابه الآخر؟ حمل عليه، ولا يُسعى إلى الاختلاف الحقيقي بينها إلا إذا تعذر الجمع بينها على وجهٍ معتبر، وهذه القاعدة قررها جماعات، ومنهم بدر الدين الزركشي في البحر المحيط في خصوص عبارات الأصوليين ومنهم العبادي في شرحه على الورقات في خصوص كلام المصنف يرحمه الله هنا وجماعةٌ من شُراح البرهان.

وأما الثاني فهو أن القسم إذا جرد عن تركيبة جملة القسم لا يصح أن يستقل بمدلولٍ ومعنى، فإذا قلت: والله لأذهبن حاجاً إلى الكعبة من هذا العام، فهذه جملة تركبت من آداة قسمٍ ومقسمٍ به ومعنى القسمية وجواب القسم وما إليه، فهذه الجملة تركبت من معاني باجتماعها فهم معنيٍ مستقل يصح أن يقع في الذهن دون طلب مزيدٍ عليه، وهذا هو المراد، فدل هذان الشيئان على حمل كلام المصنف على الاحتمال الأول دون الأخير، واختلف في الثاني، وهو حمله على جواب القسم مجرداً عما أقسم به وما إليه.

وحمله على الأول هو الأقرب ويدل عليه الشيئان السابقان أنفا.

قول المصنف يرحمه الله: "ومن وجهٍ آخر ينقسم إلى حقيقةٍ ومجاز"، قوله: "ومن وجهٍ آخر" أي في القسمة للكلام، "ينقسم إلى حقيقةٍ ومجاز" أي أنه ينقسم باعتبار كون اللفظ موضوعاً لهذا المعنى أو لا، فتبين أ، عناية الأصوليين بالكلام تقع على جهاتٍ ثلاث:

أما الجهة الأولى فمن حيث كونه مركباً أو مفردا، وهذا المنوه إليه في قول المصنف: "فأما أقسام الكلام فأقل ما يتركب منه.. إلى آخره" لأن هذا مفيدٌ للأصولي عند النظر في النص الشرعي وما إليه، هل هو مركبٌ أم أنه مفرد؟ فإذا كان مفرداً أخذ أحكام المفردات، وإذا كان مركباً روعي فيه ما يراعى في المركبات.

وأما الثانية فهي جهة المدلول والمعنى، وهي قسمته على أربعة أقسام على ما سبق، على أمرٍ ونهيٍ واستخبار، وهو مذهب الأكثر وعليه القدماء، وهذا فيه معنى يفيد الأصولي وهو أن يعلم هل هذا الكلام بتركيبته أو مفرده أريد به الأمر فيرجع إلى إثبات الأصوليين كونه أمرا أم لا، وهل يستفاد منه النهي أم لا، ينظر في تركيبته هل يفيد النهي أم لا، على حسب ما يذكره الأصوليون وهكذا.

وأما الثالثة فهي قسمته من حيث كون هذا اللفظ موضوعا لمعنىً أصالة، أو أنه غير موضوعٍ أصالة لهذا المعنى، وهو المسمى بالمجاز والحقيقة، ومن ثم تعي أن الأصوليين عنايتهم بالكلام قسمة من هذه الجهات الثلاث، وهذا

الذي عليه جمهور الأصوليين لكون كل جهة تخدم معنىً وقواعد عند الأصوليين فلم يكن هذا التقسيم عبثا وإنما ورائه ما ورائه.

قول المصنف يرحمه الله: "ومن وجهٍ آخر ينقسم إلى حقيقة" فيه إشارة إلى اختلاف جهة انقسام الكلام هنا عما قبلها، بقوله: "ومن وجهٍ" وبقوله: "آخر".

قوله: "إلى حقيقة ومجاز" تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز من هذه الناحية عند الأصوليين مجمعٌ عليه، لا يختلف الأصوليون في تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، والقسمة المعتبرة عندهم هي هذه من حيث كون اللفظ موضوعاً لهذا المعنى أصالة أو لا، وحكى بعضهم خلافاً عن أهل القبلة لا عن الأصوليين، فتنبه، وهي مختلفة في حكايتهم، وذلك أن منهم من يحكي أقوال عليها أناسٌ ومنها من يحكي على حسب صبر العقل وقسمته، والمعروف ثلاثة أقوال، كما نص على ذلك غير واحد، ومنهم بدر الدين الزركشي يرحمه الله في البحر المحيط، وجماعة.

أما القول الأول فقول الأكثر والجماهير وحكي إجماعا، وهو قسمة الكلام مطلقاً إلى مجازٍ وحقيقة سواءٌ أأوردت هذه القسمة على اللغة أم النص الشرعي كتاباً وسنة أو غيره.

وأما الثاني فهو عدم صحة هذه القسمة مطلقاً سواءٌ أتعلقت باللغة أم بالنص الشرعي، ويقول أصحاب هذا المذهب ليس إلا حقيقة أي الكلام، وهذا القول هو المشهور عن الشيعة، وقيل قال به بعض الحنابلة، ولعل الحاكي له عن بعض الحنابلة يقصد به شيخ الإسلام ومن تبعه من الحنابلة، وهو ما ينسب إلى أبي إسحاق الإسفراييني وأبي علي الفارسي، وفي ثبوت هذه النسبة خلافٌ مشهور عند الأصوليين وغيرهم.

وأما الثالث فهو كون هذه القسمة في الكلام صحيحة في اللغة غير صحيحة في القرآن، وهذا هو ما ينسب إلى الداوُّدية، وهو داوّد الظاهري وابنه، وإذا اطلقت الداودية فيقصد بها ما يقصد من كلمة الظاهرية، إلا أن بعضهم يفرق، فيجعل بينهما علاقة خصوصٍ وعمومٍ مطلقين، فيجعل الداوُّدية أخص مطلقا من الظاهرية لكونها تحكي قولة رأس مذهب الظاهرية داوّد، والغالب أن ابنه يوفقه عليه، خلافاً للظاهرية، فتحكي قولة الظاهرية عند أكثرهم وعامتهم، وهذا التفريق دقيق إذا لوحظ في من يخالف بين الاصطلاحين، وإلا فقد جرى إطلاقه على الظاهرية كاستعمال عام.

والمقصود أن هذه القسمة للكلام إلى مجازٍ وحقيقة أجمع عليه الأصوليون، وأما أهل القبلة من شيعة، وغيرهم فهؤلاء يختلفون في صحة هذه القسمة، واختلف في عدد الأقوال و المذاهب المعروف، يعني الذي له قائلٌ به يعرف أو ينسب إليه ثلاثة مذاهب وسبق حكايتها، ولذلك شنع جمعٌ من الأصوليين على من تأثر بقالات أهل القبلة والمذاهب

فحكاه عند الأصوليين، إذ إن مورد القسمة هنا عند الأصوليين لا عند غيرهم، وإذا كان ذلك كذلك، فإدخال مذهب الغير على ما توُّضع عليه في علمٍ مخالطة، فلا يرد أصالةً، وأما حكايتها على الإطلاق، فقد شنع جماعة ومنهم الشوكاني في الإرشاد، وقال لا يقول بعدم هذه القسمة إلا من ليس له أدنى معرفة باللغة، وإلا من له أدنى معرفة باللغة والشرع؛ لا يستطيع إلا أن يقر بها، وعلى كلٍ فالمسألة على الخلاف السابق عند أهل القبلة والإجماع قائمٌ على صحتها عند الأصوليين لا خلاف فيه.

قول المصنف: "فالحقيقة ما بقي في الاستعمال على موضوعه وقيل ما استعمل في ما اصطلح عليه من المخاطبة، والمجاز ما تجوز عن موضوعه" قوله: "فالحقيقة" قوله: "فالحقيقة" إما أن تكون تفسيرية، أي تفسير ما ذكرته لك من كلمة حقيقة في قولي: "إلى حقيقة ومجاز" هو الحقيقة ما بقي.. إلى آخره.

وإما أن تكون في صدر جواب شرطٍ لجملةٍ شرطيةٍ مقدرة فيكون تقديرها إن أردت معرفة الحقيقة فالحقيقة كذا.

قوله: "ما بقي" ما تأتي بمعنى الذي الموصولية، فيكون التقدير الذي بقي، وقيل تأتي ما نكرةً موصوفة فتكون بمعنى الأمر وما إليه، فيكون الحقيقة هي الأمر الذي حاله كذا.

قوله: "ما بقي في الاستعمال" ما بقي من البقاء، أي لم يتغير، قوله: "في الاستعمال على موضوعه" في الاستعمال، في إما أن تكون ظرفية، أو أن تكون متأولة بمعنى السببية، فإذا كانت ظرفية، أي أن يكون بقائه لكونه على هذا الاستعمال، فلكونه على هذا الاستعمال تعلق به هذا الأمر، وإما أن يكون بمعنى السببية، فيكون التقدير: سبب كونه على موضوعه بقائه عليه، بمقتضى الاستعمال، فالاستعمال سببٌ في بقائه، أو الاستعمال ظرفٌ لبقائه، فهذا وهذا محتملان، وهما صائغان.

والأقرب أن يكون في متأول بمعنى السببية، فيكون التقدير: الذي بقي بسبب الاستعمال على موضوعه، والاستعمال يقصد به استعماله عند من استعملة، فإذا نظر إلى اللغة، ما هو الاستعمال اللغوي الذي درجت عليه اللغة مع هذا اللفظ، فيكون بقائه على هذا المعنى المستعمل بمقتضى وضع اللغة هو الحقيقة، وينظر فيما توُّضع عليه عند أرباب الاصطلاح، فينظر إلى أهل النحو، فإذا درجوا على وضع لفظٍ على معنىً معين، فاستعمالهم لهذا اللفظ على هذا المعنى، فيكون حقيقة فيه، وينظر في الشرع في اللفظة الموردة ما هو استعمالها على معنىً معين في الشرع، فيدرج على أنه هو الحقيقة، وغيره يكون مجازا، مثال ما يتعلق باللغة يأتي ومنه أن تطلق الأسد على غير البهيمي المعروف، فهذا نقلٌ له عن معناه بمقتضى اللسان العربي على ما عليه جمهور أهل البلاغة وأكثرهم.

وأما الشرعي فنقلك معنى الصلاة الذي هو مطلق الدعاء إلى الصلاة المخصوصة بأفعالٍ وأقوال، تفتتح بالتكبير وتختتم بالتسليم، فهذا المعنى الثاني للصلاة هو المعنى الحقيقي له في الشرع، إنما قيل له حقيقي؛ لأنه هو المستعمل لهذا اللفظ بمقتضى الشرع، فهو حقيقة في الشرع، وذاك حقيقةٌ في اللغة، ثم ينظر إلى ما توُّضع عليه عند أرباب الاصطلاح كلٌ بحسبه عند اللغويين وعند البلاغيين وعند الأصوليين وعند الفقهاء وغيرهم ففي قوله: "ما بقي في الاستعمال" الاستعمال أي عند كلٌ بحسبه، فإن كان المرجع إلى اللغة، أي عن اللغويين في استعمالهم، وإن كان المرجع للأصوليين، فيرجع إلى الأصوليين، وإن كان المرجع غيرهم، رجع إليهم وهكذا.

قوله: "على موضوعه" موضوعه أي ما وضع له، فقوله: "موضوعه" أي ما وضع له من معنى، وقرن بين هذا اللفظ ومعناه بالاستعمال، فيتبين من خلال ما سبق أن هذا الموضوع مع استعماله يتركب من ثلاثة أشياء: أولها لفظٌ، وثانيها معنى لهذا اللفظ، وثالثها استعمال مستعملٍ لذلك اللفظ بمعناه الذي دُل باللفظ عليه، وهذه الثلاثة تأتي في اللغة، وتأتي في الاصطلاح، وتأتي في غيرها، ففي مثال الأسد إذا أطلق على غير البهيمي المعروف فإنه لا يكون حقيقة إلا بإطلاقه على البهيمي المعروف عند جمهور أهل البلاغة وأكثرهم، ومن ثم يقال ثمة ثلاثة أشياء في هذا المثال، لفظٌ يتكون من حرف الهمزة والسين المهملة والدال المهملة، وهو أسد، ومعنى وهو ذلك المتشخص خارج الذهن من بهيمي معروف، وثالث وهو الربط بين المعنى اللفظ لإطلاقه على ذلك المتشخص خارج الذهن من بهيمي معروف.

فوجدت تلك الأشياء الثلاثة في هذا المثال، مثلها إذا أتيت بأي لفظةٍ عند ذي تواضعٍ من أرباب اصطلاح، فإذا قلت الواجب عند الأصوليين، فتقول الواجب عندهم هو ما يثاب فاعله ويعاقب تاركه على تعريفٍ مشهورٍ عند جماعة، فهذا التعريف هو معنى و والواجب لفظٌ يدل على المعنى، دلالة اللفظ على معناه باستعمال الأصوليين والفقهاء لا غير، أما الواجب في اللغة فهو من ألفاظ الأفضاد، فيأتي بمعنى الثبوت، ويأتي بمعنى السقوط، ومن ثم قال النبي ﷺ: ((غسل يوم الجمعة واجبٌ على كل محتلم)) قوله: ((واجب)) هذا مرجعه إلى الدلالة العربية بمقتضى اللسان العربي، أي الثابت أو الساقط، ودلالة المساق في الكلام تدل على أنه الثابت، أي ثبات طلبٍ من الغير، قال ابن عبد البر يرحمه الله في التمهيد: "أجمع الفقهاء على أنه طلب استحباب لا طلب إيجاب" وهذا الأمر هو الذي اتفقت عليه المذاهب الأربعة دون خلاف، وشدت الظاهرية وتبعهم جماعة وخلافهم غير معتبرٍ في الوفاق والخلاف كما عليه جمهور الفقهاء والأصوليين، والمقصود أن يعرف أن كل لفظٍ ربط بمعنى نظر في من ربط بين اللفظ والمعنى مستعملاً له، فإن كان أرباب اللغة، رجع إلى استعمالهم، وإن كان أرباب اصطلاح تواضعوا عليه، رجع إلى استعمالهم وهكذا..

ففي قوله: "على موضوعه" يتضح بما سبق.

قوله: "الحقيقة" أورد عليه إيراد وهو أنه أضاف الهاء في قوله: "الحقيقة" وحقه عدم إثباته؛ لأن ما كان على زنة فعيل ويقصد به معنى المفعول لا يقبل أن يضاف إليه الهاء، وقد نطق بذلك جماهير الصرفيين، وحكاه بعضهم اتفاقا، كما ذكره التفتازاني في شرحه على تصريف العز.

فيدفع هذا الإيراد بأن يقال: فعيلٌ يأتي على جهتين عند صرفيين: أما الأولى فهو أن يكون فعيل بمعنى فاعل؛ وعليه يجوز أن يقبل فعيل بمعنى فاعل الهاء، وأما إذا كان فعيل بمعنى مفعول؛ فلا يقبل على القول الآخر، فيحمل كلام المصنف يرحمه الله في قوله: "الحقيقة" على أنه أراد فعيل بمعنى فاعل، فيكون المعنى الحقيقة بمعنى الحاق، أي الثبوتية بمعنى الثابت، أو المثبت على اسم الفاعل وما إليه، ويقال فيه تجوز لأن الهاء قد يأتي بها إذا نقل الشيء من الوصفية إلى الإسمية وقد درج على ذلك جمهور الصرفيين وأثبتوه أهل البلاغة واستعمله جماعة.

ومن ثم فمن المقرر عند البلاغيين كما هو مقرر في التلخيص للقزويني أن الكلمة إذا كانت صفة ثم نقلت إلى العلَّمية صح إضافة الهاء إليها، وهذا منه، فإما أن يحمل على وجهٍ صرفيٍ صائغ وسبق، وإما أن يحمل على باب التجوز وفيه من المسامحة ما فيه، وإما أن يحمل على أنه نقل الوصف إلى علمٍ وهذا صائغٌ عند جمهور البلاغيين.

قوله: "وقيل ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة" قوله: "ما استعمل" للبناء للمجهول وسبق معنى الاستعمال.

قوله: "فيما اصطلح عليه" اصطلح عليه هو للبناء للمجهول وهو الأظهر وعليه الأكثر من شُراح الورقات وضابطيها، ويقبل أن يكون للبناء للمعلوم على تقدير، وهذا بين.

قوله: "من المخاطِبة" بكسر الطاء المهملة، أي من الجماعة المخاطبة، فالجماعة التي تخاطبت فيما بينها بلفظٍ وربط معه معنىً دُل عليه بهذا اللفظ بمقتضى استعمال هذه الجماعة هو الحقيقة، فقول المصنف: "ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة" كقوله: "ما بقي في الاستعمال على موضوعه" فلما أورده، والأصل أن كل كلمةٍ لا تكون ماكدة بل هي على التأسيس في كتب القوم، ويأكد ذلك شيئان:

أولها القاعدة المكررة عند الأصوليين والبلاغيين وغيرهم، من أن اللفظ إذا احتمل التأكيد والتأسيس، حمل على التأسيس لا على التأكيد، أي إذا كان اللفظ قابلاً أن يكون مؤكداً لمعنىً سبقه، أو أن يأسس بهذا اللفظ معنىً جديد، حمل على التأسيس، أي أن يكون ذا معنىً جديد، ولتقرير هذا القاعدة طرفٌ عند البلاغيين، ليس هذا محله.

وأما الثاني فما جرى عليه استعمال القوم من كونهم يقصدون بكل لفظٍ التأسيس لا التأكيد، وهو من أصل التصنيف ومحاسنه، كما ذكر ذلك أهل المعرفة، فإذا قيل بذلك فإن قول المصنف: "وقيل ما استعمل.. إلى آخره" أراد به معنىً جديدا غير سابقه وهو أن يشير إلى أن الحقيقة ليست قاصرةً على المعاني اللغوية بمقتضى استعمالاتها، بل يتعدى الأمر ذلك بتعدي الاستعمال من قبل الجماعة المخاطبة، فإذا كانت الجماعة المخاطبة من أهل البلاغة، فإنهم يقصدون بألفاظهم في اصطلاحهم معانيٍ ربطوا بين اللفظ ومعناه، فإذا أطلقوا اللفظ لا يصار إلا إلى ذلك المعنى، ويسمى بالحقيقة، وإذا كانت الجماعة من الأصوليين، فإنهم إذا أطلقوا لفظاً دلوا به على معنى كان إيرادة المعنى بهذا اللفظ في إطلاقهم الحقيقة، وقس عليه غيره.

ثم قال المصنف يرحمه الله: "والمجاز ما تجوز عن موضوعه" قوله: "ما" تأتي بمعنى الذي وهو الأظهر، وقد تكون بمعنى الموصوفية النكرة.

قوله: "تجوز" للبناء للمجهول وهو الأظهر وعليه أكثر الشُراح وجماهيرهم، وضبطة المتن.

قوله: "عن موضوعه" يفهم بقوله بما سبق عند قوله: "على موضوعه" وبه يعلم أن معرفة مقابل الشيء تدل على مقابله، وسبق تقريرها.

وقوله: "ما تجوز" أي ما لم يراعى فيه المعنى الحقيقي بل تُسمح في ذلك فخُرج عنه إلى غيره.

وفي قوله: "ما تجوز عن موضوعه" إطلاقٌ دون ذكرٍ للقرينة، فهل الإطلاق مقصودٌ، أم القرينة لابد منها؟ هما مذهبان للأصوليين، جمهور الأصوليين يطلقون المجاز فلا يذكرون في تعريفه تقييداً له بالقرينة، فيكون المجاز حينئذ عند القوم ما تجوز عن موضوعه، ولو لم تدل عليه القرينة، وأما الثاني فهو ما لم يتجوز فيه إلا بقرينه، وهذا ما ذهب إليه جماعة ، ومن ثم يورد على قول المصنف: "ما تجوز عن موضوعه" أنه أهمل القرينة بأنه لا يصار إلى المجاز عن الحقيقة إلا بقرينةٍ موجبة، أي يقال هذا الإيراد مردودٌ من جهتين:

أما الأولى فلأن تقرير عامة الأصوليين وأكثرهم إهمال القرينة.

وأما الثانية فهي الخلاف في هل المجاز أصل والحقيقة فرض، أم العكس؟ وهذا محل خلافٍ عند الأصوليين، فمنهم من ذهب إلى أن المجاز هو الأصل في الألفاظ، والحقيقة فرعٌ عن الأصل.

ولذلك قال بعضهم لا يصار إلى الحقائق إلا إذا تعذر المجاز، وأما الثاني فالعكس، والقول بالعكس هو الذي تدل عليه عبارة الأكثر من الأصوليين، وعلى كلٍ فإن ما قرره المصنف يرحمه الله مقصودٌ على ظاهره، وهو المتفق مع مذهب أكثر من الأصوليين.

فحاصل ما أُشير من إيراداتٍ على تعريف المصنف يرحمه الله للحقيقة والمجاز إيرادان:

أولها يتعلق بلفظ المعرف، وذلك لفظ الحقيقة، إذ إن ما كان على وزن فعيل لا يقبل أن يلحق آخره الهاء، ودفع هذا الإيراد بأن قيل: هو محمولٌ على إحدى جهتين: أما الجهة الأولى فما يتعلق بالزنة الصرفية على جهة التحقيق، وذلك أن المقرر عند الصرفيين أن ما كان على زنة فعيل يأتي على معنيين: أولهما أن يكون فعيل ويراد به اسم الفاعل، مثاله: كريم يراد به صاحب الكرم، وصاحب الكرم اسم فاعلٍ في معناه، والكريم على زنة فعيل، ومن ثم قرر الصرفيون أن ما كان على زنة فعيل ويراد به اسم الفاعل يجوز أن تطرأ على آخره الهاء، فعند التذكير يكون مذكراً، وعند التأنيث يكون مؤنثاً، مثال التذكير أن يقال: هذا رجلٌ كريم، ومثال التأنيث أن يقال: هذه امرأةٌ كريمة.

وأما الثاني فما جاء على زنة فعيلٍ ويراد به اسم المفعول، ومثاله: قتيل، ويراد به المقتول، فهذا لا يأتي إلا خالياً من الهاء، مع الأناة كالذكور، فيقال في مثال الذكور: رجلٌ قتيل، بمعنى مقتول، ويقال في مثال الإناث: امرأةٌ قتيل، أي بمعنى مقتول، وما كان كذلك لا يصح أن تلحقه الهاء، لكن يقال يصح لحقان الهاء لآخره إذا انتقل من مطلق الوصف إلى التعيين كالعلَمية، ومن أمثلة ذلك أن يقال: هذا رجلٌ قتيل، وهذه امرأةٌ قتيلة، إنما لحقت الهاء آخر قتيل في جملة: هذه امرأةٌ قتيلة، لكون المرأة قد عينت بالإشارة، فقيل: هذه، خلافاً ما لو أطلقت فقيل: امرأةٌ قتيل، فلا يجوز أن تلحقها الهاء، وعليه فالمصنف يرحمه الله في قوله: "فالحقيقة" ألحق الحقيق هاءاً؛ لأنه بمعنى المحقوق أي المثبت، وهذا المعنى يجوز أن تطرأ على آخره الهاء إذا انتقل به من مطلق الوصف إلى التعيين، وهو معينٌ هنا؛ لأن المقصود به لا مطلق الحقيقة، وإنما الحقيقة المخصوصة في قسمةٍ ثنائية لما سبق من حقيقة ومجاز، وكذلك هو صحيحٌ أن يلحقه الهاء في إذا كان على زنة فعيل ويراد اسم الفاعل، فيقال: المثبت على إرادة اسم الفاعل، وهذا يصح لحاق الهاء به.

وأما الجواب الثاني فهو أن يقال: هو من باب التسامح، وباب التسامح لا يتحاكم فيه إلى قواعد العرف عند من تعارفوا عليه باصطلاح تواضعوا عليه، هذا فيه ما فيه، والأصل عدم التساهل، فإذا صح دفع الإيراد على الجهة الظاهرة السابقة لا يصار إلى التسامح.

وأما الإيراد الثاني فيتعلق بمعنى كلٍ من الحقيقة والمجاز المذكور، حيث ذكر المصنف يرحمه الله قوله معرفاً الحقيقة: "ما بقي في الاستعمال على موضوعه" فكلمة الاستعمال وما تلها من قوله: "موضوعه" هل المقصود بها مطلق الاستعمال ومطلق الوضعية؟ أي هل أريد بالاستعمال الاستعمال العربي فقط، وأريد بالوضع الوضع العربي فقط؟ أم أريد بالاستعمال ما يريد عليه عمل قومٍ متواضعين عليه، فيدخل في الاستعمال الاستعمال العربي وغير العربي، كأن يتواضع النحاة على شيءٍ يضعونه للفظٍ كالخفض وضعوه لمعنىً معروف و الجزم وضعوه لمعنىً معروف، وما إليه، بالأول جزم عامة الشُراح وأكثرهم، وبالثاني قال بعضٌ، وإذا قيل بالأول فإن قول المصنف بعد معرفاً الحقيقة، وقيل ما استعمل في اصطلح عليه من المخاطبة يفيد معنىً زائداً على المعنى الأول؛ لأن المعنى الأول الموجود في قوله: "ما بقي في الاستعمال على موضوعه" يتعلق بالتواضع العربي وفق اللسان العربي ليس إلا، خلافاً للثاني فإنه يدخل في معنى الحقيقة ما تواضع عليه أناسٌ من طوائف مختلفة، فالنحاة تواضعوا على ألفاظٍ جعلوها دالةً على معانٍ تخصها، والأصوليون كذلك، والصرفيون كذلك، والفقهاء كذلك، والمحدثون كذلك، إلى آخره..

وإن حمل على المعنى الثاني فإن قوله: "الاستعمال" يأتي على المستعمل لغةً وعلى غير الاستعمال اللغوي، أي مما توُّضع عليه عند قوم، ومن ثم يردُ إشكال ما فائدة ذكر المصنف يرحمه الله للتعريف الثاني بعد الأول، والأول قد دخل فيه ما توُّضع عليه زائداً على الاستعمال العربي؟

فيجاب بأحد جوابين: أما الجواب الأول فهو أن يقال: إنما ذكر ذلك من باب التفنن في العبارة، فعرف الحقيقة بادئ ذي بدءٍ بعبارة، ثم تلى بعد ذلك عبارةً أخرى يعرف بها المراد، والتفنن في العبارة يصار إليه في تأويل كلام المصنفين إذا لم يحتمل اللفظ غير التفنن، فإذا احتمل معنىً زائداً أو مراداً أو نحو ذلك؛ لا يصار إلى التفنن.

وأما الثاني فهو أن يقال فيه معنىً زائد وهو أن الحقيقة على وضعها قد يراد بها عند عامة الناس وجماهيرهم، ما يتعلق بحقائقها اللغوية والألفاظ التي وضع لها معنىً بمقتضى الخطاب العربي، فنبه بالثاني إلى عدم صحة هذا الطارئ على الأذهان أو الاستعمال في فهم الحقائق وما إليها، وأما تعريفه للمجاز فالإيراد عليه هو أنه قال رحمه الله: "والمجاز ما تجوز عن موضوعه" حيث إنه عرف اللفظ بما فيه حروفه، وتعريف الشيء بما فيه حروفه يحدث دوراً، ذلك أنه قال: "المجاز ما تجوز" فأتى بحروف كلمة المجاز، أعني الجيم وحرف العلة والزين، وهذه موجودةٌ في قوله: "تجوز" فيصار إلى فهم قوله: "المجاز" إلى قوله: "ما تجوز" وفيه إرجاعٌ إلى الأول؛ لأن الكلمتين مأخوذتان

من جوزا وما إليها من اشتقاقاتٍ في اللسان، إلا أن هذا الإيراد يدفع فيقال: أتى المصنف بالمجاز في قوله: "والمجاز" غير مريدٍ للمعنى العربي، وإنما يريد المعنى المتواضع عليه، أي المصطلح عليه عند الأصوليين والشأن سياق اصطلاحات القوم لا غير، أعني الأصوليين، فيحمل عليه.

وأما قوله: "ما تجوز" فإنما أراد به المعنى اللغوي من قول العرب تجوز في كذا إذا تُعديَ، وهذا المعنى أعنى معنى التعدي المضمن قول العرب تجوز كذا، هو المراد في قول المصنف: "ما تجوز عن موضوعه" فتبين أن الأولى تتعلق بمعنىً اصطلاحي، أعني كلمة المجاز، وأن الثانية تتعلق بمعنى عربي، أعني كلمة ما تجوز، فلا ترادف ولا يقع الدور حينئذ.

قال أرباب المعرفة إذا أوتي في تعريف معرفٍ بحروفه أو لفظه وخُلف بين اللفظين بحمل كلٍ منهما على مراد، لم يقع الدور، وهذا متفقٌ عليه عند أرباب المعرفة والنظر.

قال المصنف يرحمه الله: "فالحقيقة إما لغوية وإما شريعة وإما عرفية" قوله: "فالحقيقة" الفاء في قوله: "فالحقيقة" إما أن تكون تفسيريةً، أي تفسير الحقيقة بذكر أقسامها الموزعة عليها، وهو أنها لغوية أو شرعية أو عرفية، وقد تأتي الفاء في جواب شرطٍ قدر، وتقديره أن يقال إن أردت معرفة أقسام وأجزاء الحقيقة، فالحقيقة إما لغوية وإما شرعية وإما عرفية.

قوله: "إما لغوية" إما هنا للتفريع وإرادة القسمة على هذا التفريع؛ لأن إما عند النحاة يأيى بها كمفرعة دون إرادة التوزيع على قسمةٍ معينة، وقد يراد بها القسمة مع التفريع، وهذا الثاني هو الذي يحمل عليه قول المصنف: "إما لغوية وإما شرعية وإما عرفية" لدلالتين: أما الدلالة الأولى فبذكر المصنف يرحمه الله بعد لأنواع المجاز وأقسامه في قوله: "والمجاز إما أن يكون بزيادةٍ.. إلى آخره" والقاعدة عند أرباب النظر أن العادة في كتابٍ ينبغي أن تتطرد دون اختلاف، طردها أن يتوحد التوزيع في المجاز ويكون متوحداً في الحقيقة، لأنه في المجاز أريد توزيعه على جهة القسمة، أي القسمة الحاصرة لأقسامه، فكذلك يقال هنا، وأما الثانية فهي أن قوله: "إما لغوية وإما شرعية وإما عرفية" ذهب جمعٌ من الأصوليين وهو ما جزم به جمهور شُراح الورقات أن القسمة حاصرة، أي أن الحقيقة لا تكون إلى على أقسامٍ ثلاثة: إما أن تكون حقيقة لغوية، وإما أن تكون حقيقة شرعية، وإما أن تكون حقيقة عرفية، فلهاتين الدلالتين تحمل عبارة المصنف على ما سبق.

قول المصنف: "إما لغوية" لغوية من اللغة، وهي من باب النسبة إليها، حيث أتيَ بكلمة لغة ثم نُحيَ هاءها واستعيض عنها بحرف علة، ثم أوتي بياء الإضافة وهاءها، وهذا ما يحتمله الوزن الصرفي، ومن ثم قال لغوية وقل كذلك في قوله شرعية وكذلك في قوله عرفية، والحقيقة اللغوية تعرف بأنها ما بقي بأنها كل لفظٍ في الاستعمال العربي على وضع عليه، ومثال الحقيقة اللغوية قول العربي: أرأيت أسداً هيزبرا مر بهذا الوادي، وهو يعني بقوله أسدا ذلك الحيوان البهيمي المفترس ذا الأربع قوائم، وهذا المعنى معروفٌ مألوف بمقتضى اللسان العربي واستعمال العرب، فحقيقة كلمة أسدا في الجملة السابقة هي ما وضع له في اللسان العربي على ما اتفق عليه أرباب اللغة.

قوله: "وإما شرعية" الحقيقة الشرعية تعرف بأنها كل لفظٍ بقي في الاستعمال الشرعي على موضوعٍ وضع له، ومن أمثلة ذلك كلمة الصلاة، فالصلاة موضوعٌ في الشرع لشيءٍ ذي هيئةٍ مخصوصة وأقوالٍ وأفعالٍ مخصوصة تفتتح بالتكبير وتختتم بالتسليم، خلافاً لمعنى الصلاة في اللغة، إذا إن معنى الصلاة في اللغة عند أرباب اللسان مطلق الدعاء، فإذا تبين ذلك في معنى الصلاة صح التمثيل بقول القائل: قال الله: {أَقِمِ الصَّلاَةَ}[هود:114] أي ذات الهيئة و الأقوال والأفعال المخصوصة، لا مطلق الدعاء.

قوله: "وإما عرفية" أي ما تعُرفَ عليه، وما تعُرفَ عليه يأتي عليه احتمالان:

أما الاحتمال الأول فهو ما تعُرفَ عليه في اصطلاح عام، ومن أمثلة المتعارف عليه على جهة العمومية الموصوفة أنفا أن يقال: هذه دابة، ويقصد بكلمة دابة ما يدب على الأرض من ذوات الأربع لا غيراً وهذا المعنى اصطلاح فيه عمومٌ من قبل قائليه، مع كون كلمة دابة بمقتضى اللسان العربي تأتي على كل ما دب على الأرض، ويشمل ما له قوائم سواءٌ على أربع أم على ستٍ أم على أكثر أو أقل، وكذلك تشمل غير ذوات القوائم كالحيات وما إليها، فهذه تدخل في معنى الدَب عند أرباب اللسان في قولهم هذه دابة.

وأما الثاني فعُرفٌ خاص، والعرف الخاص يضبط بأنه كل لفظٍ تعارف طائفةٌ على ربطه بمعنى عندهم، ويدخل في ذلك جميع المصطلحات عند الطوائف على اختلافها، ومن ذلك أن يقال: يقصد الأصوليون بقولهم الدليل كل ما يتوصل به إلى مطلوبٍ خبري على جهة الإمكان، وهذا تعريفٌ للدليل وكذلك يقصده جماعة من أرباب النظر، ويقال عند النحاة والصرفيين وغيرهم كذلك كلٌ بحسب اصطلاحاته.

فإذا احتمل لفظُ "وإما عرفية" ذلك الاحتمالان المذكوران، فيرد إشكال وهو أن القسمة غير حاصرةٍ بألفاظها، وإن ضمن الحصر في معناها؛ لأن كلمة إما شرعية من الاصطلاح الخاص، من العرف الخاص، فما اصطلح الشرع عليه بربطٍ بين لفظٍ و معناه هو من جنس العرف الخاص، فحينئذ يقال: يكتفى بأن يقال الحقيقة إما لغوية وإما عرفية لدخول الشرعية في العرف الخاص، لكن يقال دفعاً لهذا الإيراد وحلاً لذلك الإشكال بأن كلمة: "وإما عرفيه" فيها معنىً زائد مقصود، ألا وهو أن قول المصنف: "إما لغوية وإما شرعيه" يأتي عليه احتمالان:

أما الاحتمال الأول فهو عدم إضافة الاصطلاحات الخاصة إلى الحقائق على التعريف الثاني للحقيقة الذي ذكره المصنف يرحمه الله.

وأما الثاني فهو أن تقصر الحقيقة على بعض أفرادها لا كل أفرادها، فلما طرأ الاحتمال، أوجب إيراد ما يطرأ محتملاً حتى يندفع الاحتمال، وهذا مما يراعى أحياناً عند أرباب النظر في ذكر القسمة، فقد تذكر القسمة مع كون بعض أجزائها يكفي عن كل أجزائها لأجل أن الاحتمال يرد عند الناظر، ولكن هذا الجواب عن ذلك الإشكال فيه تسامحٌ وضعف، فيقال: إنما ذكر المصنف ذلك على جهة المسامحة؛ لأنه يبين للمبتدي هذه الأشياء وما يتعلق بالمبتدي في تيسير العلم وما إليه، ليس كالمتعلق بالمنتهي، فقد يذكر مع القسمة الحاصرة شيءٌ آخر من باب تفهيم الغير المبتدي وتيسير العلم عليه، وهذا منه.

قول المصنف يرحمه الله: "والمجاز إما أن يكون بزيادةٍ أو نقصانٍ أو نقلٍ أو استعارة" فيه ما في قوله: "فالحقيقة إما لغوية.. إلى آخره" من حيث إرادة الحصر في أجزاء المورد من اللفظ، فأراد المصنف من قوله: "إما أن يكون بزيادةٍ أو نقصانٍ.. إلى آخره" الحصر في المجاز، فهو ينقسم على هذه القسمة، والناس في صحة هذه القسمة على مذهبين:

أما المذهب الأول فعدم صحتها، بل المجاز يقع على زيادةٍ وعلى نقصانٍ وعلى نقلٍ وعلى غير ذلك، وهذا مذهب جمهور الأصوليين.

وأما الثاني فهو أنه لا يقع إلا على القسمة الحاصرة المذكورة التي ذكرها المصنف بقوله: "إما أن يكون بزيادةٍ أو نقصانٍ أو نقلٍ أو استعارة" ومن ثم فقد خالف المصنف يرحمه الله في تقريره أجزاء المجاز بقسمةٍ حاصرة ما عليه جمهور الأصوليين على ما حكاه عن الجمهور الآمدي في الإحكام وجماعة، فيجاب بأن المصنف يرحمه الله لم يرد القسمة الحاصرة، وإنما أراد ذكر أجزاء من المقسم، لا كل أجزائه، وهذا بالقول بالمسامحة، وبه يندفع الإيراد، ويحل الإشكال .

بقوله المجاز إما علاقة حقيقة، أو علاقة تجوز، فإن كانت علاقة حقيقة، فمعناه أن حقيقة المجاز المعرف لك بقولنا قبل، ما تجوز عن موضوعه ينقسم إلى هذه الأقسام من زيادةً ونقصانٍ ونقلٍ واستعارة، وإما أن يكون على سبيل التجوز، لا على سبيل حكاية حقيقة المجاز، فهذا يدخل فيه ما ذكره المصنف يرحمه الله، لا على جهة الحقيقة.

والثاني هو الأظهر على ما قرره عامة الأصوليين، ذلك أن عامة الأصوليين لا يدخلون النقل في القسمة للمجاز، ولا يدخلون الزيادة والنقصان في حقيقة المجاز، فيحمل كلام المصنف يرحمه الله على التجوز، لا على ذكر حقيقة المجاز بأجزائه الحاصرة وما إليها، ويتبين ذلك مما سيأتي.

قول المصنف: "بزيادة" الباء في قوله: "بزيادة" تأتي بمعنى السببية، فيكون المعنى بسبب زيادةٍ وقع المجاز، وبسبب النقصان، وقع المجاز، وبسبب النقل وقع المجاز، وبسبب الاستعارة وقع المجاز.

ثم أخذ المصنف يرحمه الله يبين أمثلة تتعلق بكلٍ منها، وفي قول المصنف يرحمه الله: "أو نقل" يأتي عليه احتمالان:

أولهما أن يقول النقل هنا مراداً به المعنى اللغوي العام، كقولك: نقل زيداً من دارك إلى دارٍ أخرى أطمئن عليه فيها، فهذا المعنى اللغوي هو المراد على هذا الاحتمال.

وأما الثاني فأن يراد به المعنى الاصطلاحي الذي ذكره أهل البلاغة وتبعهم جماعة من الأصوليين.

فيقال: هذا المعنى لا يتأتى في قول المصنف: "أو نقل" وبقول المصنف: "بعد، والمجاز بالنقل كالغائط فيما يخرج من الإنسان" لأن النقل عند البلاغيين ومن تبعهم اصطلاحا يراد به ما يذكرونه بقولهم كل لفظٍ كان مشتركا هجر أحد معنييه أو معانيه إلى غيره، مثال ذلك كقولك: عسعس، هذه اللفظة بمقتضى اللسان العربي هي من ألفاظ الأضداد فتأتي بمعنى أقبل وتأتي بمعنى أدبر، فإذا هجر أحد المعنيين واستعمل الآخر، سمي المستعمل منقولا، وسمي المهجور منقولاً منه، فالاصطلاح على تسمية المستعمل بأنه النقل والمنقول، وهذا المعنى غير مقصودٍ في كلام المصنف يرحمه الله بهذه القسمة الحاصرة، في التمثيل عليها.

فإذا تبين ذلك ورد إشكال وهو كيف يستعمل الاصطلاح مع ما لم يرد منه، وهذا على خلاف المقرر في محاسن التصنيف على ما ذكره أرباب النظر وغيرهم، ذلك أن كلمة النقل تأتي على المعنى اللغوي وتأتي على المعنى الاصطلاحي، الأصل في فهمه هنا أن يحمل على المعنى الاصطلاحي؛ لأن المصنف منشغلٌ بتقرير اصطلاحات الأصوليين، فلا يصار إلى هذا لعدم صحته، فعدم الصيرورة إليه تجعل الإيراد متعينا، ومن ثم يقال مما نبت، يعني

خرج، مما نبت عن محاسن التأليف، فكان لزاماً على المصنف أن يقتصر على مصطلحات القوم دون خروجٍ، وهنا أوهم، والأصل استعمال ما ليس موهما في التعبير عن المراد عند حكاية اصطلاحات وفصول علم قومٍ وطائفة.

قوله: "أو استعارة" الاستعارة يقصد بها عند البلاغيين ومن تبعهم من اللغويين كل ما كان بينه وبين اللفظ رابط تشبيه، فإذا استعمل المجاز برابط التشبية فهذا ما يسمى عند البلاغيين بالاستعارة، مثاله قولك: هذا رجلٌ أسد، إنما استعرت كلمة أسد مع رجل، وحقها إطلاقها على الحيوان البهيمي المفترس المعروف من باب تشبيه هذا الرجل بالأسد في معنى الشجاعة والبسالة وما إليها، فلما ربط بين اللفظ ومعناه باستعمال المجاز معه على حقيقة التشبيه صحت تسميته بالاستعارة، وهل هذا المعنى عند البلاغيين هو المقصود في قول المصنف: "أو استعارة" احتمالان: أما الثاني فعدم قصده، والأول قصده، وسبق التعريف به، فإذا قيل بعدم قصده، فإلى أي شيءٍ يصار، صير عند الأصوليين بمقتضى استعمالاتهم كما قرره جماعة كالمصنف يرحمه الله في كتابه "التلخيص" وهو من كتبه في الأصول، أنه بمعنى مطلق المجاز، فالأصوليون يسمون المجاز استعارة، ويسمون الاستعارة مجازا، ولا يفرقون بين الاصطلاحين في الاستعمال.

إذا قيل الاستعمال فمعناه أن هناك تفريقاً من غير جهة الاستعمال، لأن التفريق من حيث الاستعمال هو عدمه على نوعين عند أرباب النظر: أما النوع الأول فتفريقٌ بين الشيئين أو أكثر من جهة النظر، و التعريف والحدود وما إليه.

وأما الثاني فالتفريق بينها من جهة الاستعمال مما يصلح التمثيل به ما عليه جمهور الأصوليين، أعني سواء الحنفية الفقهاء من الصيرورة إلى عدم التفريق بين الفرض والواجب من جهة التعريف والتنظير، وإلا فمن جهة الاستعمال يفرقون بين الفرض وبين الواجب، وتفريقاتهم في ذلك معروفة، فالركن والفرض ما لا يسقط سهواً، خلافاً للواجب فيجبر بها يجبره بدمٍ في النُسك، أعني عمرةً وحجاً، أو بسجدتي السهو في صلاةٍ مفروضةٍ وما إليها، وهذا يصلح مثالاً على المقصود.

فالذي حكاه المصنف يرحمه الله وغيره، أعني المصنف في التلخيص، إنما هو من جهة الاستعمال، فلا فرق بين الاستعارة والمجاز من جهة الاستعمال، أي من جهة إطلاق هذا على هذا في الاستعمال عند القوم، فإذا كان الاحتمال الثاني مستظهراً، فإن قول المصنف يرحمه الله: "والمجاز إما أن يكون بزيادةٍ أو نقصانٍ أو نقلٍ أو استعارة" لا صحة لقسمة المصنف؛ لأن الاستعارة هي المجاز، فكيف يطلق المجاز ويضمن أقسامه الاستعارة، والاستعارة هي المجاز، فهذا إشكالٌ يورد على هذا الاحتمال المذكور.

قول المصنف يرحمه الله: "فالمجاز بالزيادة" قوله: "فالمجاز" الفاء فيها كالفاء في غيرها، كقوله فالحقيقة وما إليها.

قوله: "المجاز بالزيادة" الباء في قوله: "بالزيادة" كالباء في قوله بزيادة.

قوله: "مثل قوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}[الشورى:11]"

هذه الآية فيها زيادة اختلف فيها على مذهبين مشهورين، أما المذهب الأول فهو أن يقال الزيادة هي الكاف في قوله: {كمثله} فهذه الكاف زائدة، ومن ثم يكون التقدير ليس كمثله شيء، فالكاف في قوله: {كمثله} لا وجود لها في هذا التغيير فكانت زائدة.

وأما الثاني فهو أن الزيادة هي في قوله: {مثله} فكلمة مثله هي الزائدة، فيكون التقدير ليس كهو شيء، كهو لأن الضمير هنا ضمير الشأن، وهنا يظهر في هذا التقدير، فيقال: ليس كهو شيء، فهذان مذهبان في التنصيص على الزيادة في قوله على التسليم بأن في الآية زيادة، وإلا فإن المفسرين والمشتغلين بعلوم القرآن وأصوله قد اختلفوا هل في القرآن شيءٌ زيادة من حرفٍ وكلمة أم لا؟ قولان هما مذهبان حكاهما في البرهان، أعني الزركشي في "البرهان في علوم القرآن" واختار شيخ الإسلام ابن تيمية يرحمه الله كما في مقدمة في أصول التفسير إشارةً أنه ليس في القرآن شيءٌ زيادة، بل كل شيءٌ مقصود فيه، فإذا قيل بعدم الزيادة على أي وجهٍ يخرج قول الله: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}[الشورى:11] ، يبين هذا التخريج بعد بيان مقدمة ما حمل عليه لأجل الزيادة، وذلك أن الكاف في قوله: {كمثله} هي بمعنى المثلية، فيكون التقدير: ليس مثل مثلِهِ شيء، وإذا وقع التقدير على ذلك فإنه يأتي عليه معنيان: أحدهما أن نفي النفي إثبات، فإذا قيل: ليس مثل مثل الله شيءٌ، فقد أثبت أن لله ما يماثله.

وأما المعنى الثاني فهو أن يقال في قوله: ليس مثل مثل الله شيءٌ، إثبات نفي مماثل لله، ونفي مماثل المماثل لله ليس نفياً للمماثل، فهناك مماثل، وهناك مماثلٌ لذاك المماثل، وهناك ذاتٌ تعلق بها المماثل الأول.

فقوله: ليس مثل مثله شيء، تعلق بنفي مماثل المماثل، ولم يتعلق بنفي مطلق المثلية عن الله، وهذان المعنيان لا يصحان؛ لأن مساق الآية المراد منها نفي مطلق المماثلة عن الله من خلقه، فإذا تبينت هذه المقدمة خُرجت الكاف على عدم القول بالزيادة في قوله: على أن قوله: {مثله} بمعنى الوصفية، والمثل يأتي بمعنى الوصفية كما قرره جماعة من

فقهاء اللغة، ومنهم ابن فارسٍ رحمه الله في كتاب المجمل وجماعة، فيقال التقدير: ليس مثل وصفه شيءٌ، وهذا المعنى يستوي به المقصود، فإذا تقرر ذلك، فإنه يأتي إشكاله، وهو كيف يذكر المصنف الصيرورة إلى المجاز وقد صحت الحقيقة في قوله: بحمل قوله: {مثله} على الوصفية.

فيكون التقدير: ليس مثل وصفه شيء، والأصل عدم الصيرورة إلى المجاز إلا إذا امتنع الضحر واستحال، أي إلا إذا امتنعت الحقيقة واستحالت، فيجاب بأن يقال القاعدة عند أرباب النظر والمعاني أنه يتُسامح في الأمثال والأمثلة ما لا يتسامح في التقرير، فإذا قال قائلٌ مثال كذا كذا، هو يذكر المثال على وجهٍ يصح به إيراده مثلا، وإن لم يكن ذلك صحيحاً على جهة التقريب والتحقيق، وهذا منه، فالتسامح للإيراد للأمثلة واسع، ولذلك قال أرباب النظر: لا تأخذن مذهب الغير في التمثيل؛ لأن التمثيل ليس تقريراً، فإذا أخذته من التمثيل، أخذت الاحتمال، والاحتمال يورد ولو لم يقل به قائل، لأن اصطلاح الاحتمال عند الفقهاء وما إليهم يقصد به ما احتمله اللفظ من وجهٍ وإن لم يقل به قائل، وهذا المعنى مقررٌ عند الفقهاء وغيرهم، والمقصود أن الإشكال دفع.

قوله: "والمجاز بالنقصان مثل قوله تعالى: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ}[يوسف:82]" وجه وجود النقصان في قوله: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ}[يوسف:82] ، أن هناك مضافاً حذف وأثبت المضاف إليه، فالمضاف إليه هو قول: "{القرية} والمضاف هو أهل، فيكون التقدير: واسأل أهل القرية، وهذا على القول بوجود النقصان في الآية، وإلا فللمفسرين في هذه الآية مذهبان، حكاهما أبو حيان في البحر المحيط:

أما المذهب الأول فالقول بوجود النقص فيدخل في المجاز الذي أراده المصنف لأجله، وهذا ما عليه الأكثر والجمهور كما ذكره أبو حيان في تفسيره.

وأما الثاني فهو ما ذهب إليه بعضٌ من عدم وجود النقص، وذكره ابن السمين الحلبي في الدر النضيض، واختلف حين القول بعدم تنحية المضاف وأن هناك نقصاً، كيف يكون التقدير؟ فمن قائلٍ: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ}[يوسف:82]، أي استنطقها فستجيبك بحالها ومعناها، فالسؤال ليس لأهل القرية، وإنما للقرية نفسها على جهة الاستيحاء.

وجهة الاستيحاء بابه واسع عند البلاغيين كما قرره التفتازاني: تلويح على التوضيح.

فإذا تبين المذهب الثاني كيف يحصل المصنف يرحمه الله المجاز بالنقصان في الآية وفيه متسع، فيقال إنما ذكر ذلك على جهة التمثيل، والتمثيل بابه واسع على ما سبق.

قول المصنف: "والمجاز بالنقل" قوله بالنقل فيه ما فيه على ما سبق في قوله: "أو نقل".

قوله: "كالغائط" الكاف هنا بمعنى المثلية، فيكون التقدير مثل الغائط فيما يخرج من الإنسان، الغائط يطلق في الاستعمال العربي على المحل الغويط، والمحل الغويط هو المكان المتطامنٍ عما حوله، والمتطامٍ أي المنخفض عما حوله، فيكون ما حوله أرفع منه، ويكون هو دونها، ثم نقل هذا المعنى إلى ما يخرج من دبر الآدامي وما إليه بالمجاورة، ومعنى المجاورة، لما جاور الإنسان المطمئن من الأرض قاصداً الخارج من دبره فيه أخذ معنى المطمئن فألحق بهذا الخارج، فسمي خارجه بالغائط، فانتقل اسم المطمئن من الأرض، وهو الغائط حقيقةً في اللسان، قيل ما يخرج من دبر الآدامي مجازا.

وعلة كون الخارج من دبر الآدامي أنه الغائط هو النقل، ولذلك قيل والمجاز بالنقل، بالنقل الباء هنا للسببية، أي سببه النقل، فروعي في قول النقل المعنى اللغوي العام، لا المعنى الاصطلاحي، وسبق أن النقل يأتي عليه احتمالان، احتمال المعنى اللغوي العام، واحتمال المعنى الاصطلاحي، والثاني لا يصح تنزيل كلام المصنف عليه، مع أن الأصل تنزيله؛ لأن فهم عبارات قومٍ تتنزل على ما تواضعوا علي واصطلحوا عليه.

قوله: "والمجاز بالاستعارة" بالاستعارة الباء للسببية، أي بسبب الاستعارة، كقوله الكافي في قوله: "كالغائط".

"{جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ}[الكهف:77]" قوله: "{جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ}[الكهف:77]" هذه الآية وجه الاستعارة فيها هو أن الإرادة لا يصح أن تكون في الجماد؛ لأن الإرادة من صفات الحي، فأخذ صفة الإرادة من ذي حياة إلى جمادٍ، هذا على سبيل المجاز؛ لأن الحقيقة أن الإرادة تقع مع ذي الحياة، والأكثر على أنه ذو الحياة العاقل، أما غير العاقل فلا إرادة له.

وضعفه جمعٌ من المحققين بأن غير ذي العقل من العجماوات له إرادة، والمقصود أن الإرادة باتفاق لا يصح أن تتنزل مع الجماد إلا بما جاء الخبر الشرعي به من كون الحجارة تسلم، أو كون الشجرة تسبح، و إلى آخره، وهذا غير مقصودٍ في ما تواضع عليه القوم وتفهم به عباراتهم في تنزيل قول الله: {جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ}[الكهف:77] تفسيراً وتأويلاً له، فحينئذ قوله: {جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ}[الكهف:77] فيه استعارة محلها قوله: {يريد} و وجه ذلك أن حقيقة الإرادة في ذي الحياة العاقل على قول الأكثر من ذي المعرفة، فأخذ هذا المعنى إلى الجمادات ومنها الحائط فيه تشبيهٌ للجماد بذي عقلٍ من الحيوان، وهذا التشبيه هو المجاز وهو المسمى بالاستعارة عند الأصوليين، يسمونه

بالمجاز ويسمونه بالاستعارة على ما سبق، فهو الاستعارة لأن معنى التشبيه فيه، وسبق أن الاستعارة فيه معنى التشبيه، وهذا المعنى موجودٌ في قوله {جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ}[الكهف:77].

*****

الأمر

قال المصنف رحمه الله :- وَالأمرُ : اسْتِدْعَاءُ الْفِعْلِ بِالقَوْلِ مِمَّنْ هُوَ دُونَهُ عَلَى سبِيلِ الْوُجُوبِ ، وَالصِّفَةُ الدَّالَّةُ عَلَيْهِ : افْعَلْ ، وَهِيَ عِنْدَ الإِطْلاقِ وَالتَّجَرُّدِ عَنِ الْقَرِينَةِ تُحْمَلُ عَلَيْهِ ، إلا مَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ النَّدْبُ أَوْ الإِبَاحَةُ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ . وَلا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ عَلَى الصَّحِيحِ إِلا إذا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى قَصْدِ التكْرَارِ ، وَلا يَقْتَضِي الْفَوْرَ ، وَالأمرُ بِإيجَادِ الْفِعْلِ أَمْرٌ بِهِ وَبِمَا لا يَتِمُّ الْفِعْلُ إلا بِهِ ، كَالأَمْرِ بِالصلَوَاتِ أَمْرٌ بِالطَّهَارَةِ الْمُؤَدِّيَةِ إِلَيهَا وَإِذَا فُعِلَ يَخْرُجُ الْمَأْمُورُ عَنِ الْعُهْدَةِ .

الشرح

قال يرحمه الله:(والأمر)كلمة الأمر معطوفة على ما قبل الواو، واختلف في ذلك على مذهبين للشراح، أما المذهب الأول: فهو عوده على أقسام الكلام على ما ذكر المنصف –يرحمه الله- من قبل، فذكر أقسام الكلام، وأن أبواب أصول الفقه على كذا وكذا، وذكر منها الأمر، والنهي، وما إليه، فعود كلمة (الأمر استدعاء الفعل) إنما لقوله : الأمر عند تعداده لأبواب من أصول الفقه، وهذا هو الذي قطع به جمهور الشراح، وأكثرهم.

وأما الثاني فعود كلمة (الأمر) في قوله : (والأمر استدعاء ..) إلى آخره على كلمة الأمر ، عند تقسيم المصنف –يرحمه الله- للكلام إلى أربعة أقسام، إلى أمر ، ونهي، وخبر، واستخبار، وبهذا جزم بعضٌ، والأول أولى لأمرين:

أولهما: أن عود والأمر في قوله والأمر استدعاء إلى قوله الأمر من أبواب أصول الفقه التي عدَّها هو مقتضى سياق الأبواب، وأحكامها.

وأما الثاني: فهو أن القول بعود الأمر إلى أول قسمة للكلام ذكرها المصنف –يرحمه الله- قبلُ فيه ضعف؛ لكون الكلام قد انفصل انفصالا طويلا، بين هذا وما قبله، مما يتعلق بأبعاض جملة، خلافا ما لو أُعيد إلى الأمر عند تعداد أقسام الكلام في أصول الفقه.

قول المصنف (الأمر استدعاء الفعل بالقول): تعريف المصنف –يرحمه الله- للأمر يأتي عليه احتمالان:

أولاهما: أنه عنى الأمر عند أرباب اللغة، وهذا بعيد؛ لأن اللغويين خصوصا النحاة يعرفون الأمر بغير ما ذكره المصنف –يرحمه الله–، فللأمر كلماته عند القوم– أعني النحاة– ومن سلك سبيلهم من اللغويين، وهذا على خلاف المقرر في الورقات هنا.

وأما الثاني: فهو تعريف الأمر على اصطلاح، واختلف في هذا الاصطلاح على مذهبين للشراح، والأصوليين.

أما المذهب الأول : فهو أن الأمر هنا هو الأمر اللساني، أي ما يتعلق بالكلام عند استعمال اللسان فيه، وهو ما يسمى باللفظ، فالأمر اللفظي استدعاء الفعل بالقول إلى آخره، وهذا المذهب ضعيف لعلتين:

أما الأولى: فلأنه لو حُمل على اللفظ لما صحَّ أن يقال استدعاء الفعل بالقول ؛ لتعلق الأمر بمدلول عليه بقول، فالأمر ليس القول، وإنما ما دلَّ عليه هذا القول، وهو قول المصنف:(استدعاء الفعل بالقول)، وهذا –أعني المدلول عليه بالقول– ليس أمرا لفظيا.

وأما الثانية: فهي أن المصنف –يرحمه الله– قد قرر في البرهان خلاف هذا المذهب، وقرره في التلخيص، وهو ما يتناسب مع المذهب التالي، وحمل كلام المصنف تفسيرا، وتأويلا، على كل كلامه، ليكون متجها اتجاها واحدا، أولى من جعل بعضه يخالف بعضا، كما قرره العارفون.

وأما الثاني: فهو أنه يعرف الكلام النفساني، والكلام النفساني هو مذهب الأشاعرة، وهو أن الكلام المعزو إلى الله سبحانه وتعالى، والمتعلق الأمر به من جهة التشريع، ومعرفة النص، وما إليه، يعرفونه بأنه: المعنى القائم بالله، لا بصوت، ولا بحرف"، وهذا الكلام النفساني، هو الذي تتناسب عبارة المصنف وإياه، وبه صرح في البرهان، والتلخيص.

ومن ثم يقال قول المصنف –يرحمه الله–:(والأمر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه ، على سبيل الوجوب) فيه ما فيه على هذا المذهب ، وسيأتي.

قول المصنف:(استدعاء) استفعال من الدعاء، والدعاء هو مطلق الطلب، كما قرره اللغويون، وفي قوله (استدعاء) بإدخال السين على صيغة (استفعال) احتمالان لغويان: أولها أنه يعني التأكيد، بدخول (السين) على كلمة دعاء بصيغة (استفعال)، فيكون المعنى: الدعاء مؤكدا، إذا دل القول على طلب فعله، وهذا هو الذي قطع به الأكثر من الأصوليين وغيرهم، أعني في تعريف الأمر.

وأما الثاني فهو أن يكون من جهة الطلب، كقولك: استذكار، وهذه الكلمة تقصد بها طلب المذاكرة، وقس عليها غيرها من الكلمات، وهذا المعنى غير مراد، إذ لو أريد لكان التقدير طلب الدعاء لفعل بقول مما هو دونه على سبيل الوجوب، إلى آخره، وهذا لا يتفق والمراد، ولذلك هجره الأصوليون، أعني الاحتمال الثاني.

قوله: الفعل بالقول: الفعل يأتي عليه احتمالان، أولهما: أنه أراد الفعل اللغوي لا غير، وهذا غير مقصود عند جماهير الأصوليين، إذا لو قصر على ذلك لما دخل الأمر فيما أشار جمهور الأصوليين، والمصنف في كتبه الأخرى على أنه الأمر.

وأما الثاني وهو أن المقصود بالفعل ما يتعلق بالمكلف، وما إليه من اعتقادات، وأقوال، وأفعال، على جهة المسامحة في الكلام، فيقال : فعل محمد كذا إذا قال عبارة لآخر، حقيقته قول لا فعل، لمقتضى اللغة، ولكنه أطلق عليه اسم الفعل من باب التسامح، والتجوز، وباب التسامح والتجوز، كما سبق مرارا، ليس كباب الحدود و التقعيدات المقننة.

وهذا الثاني هو الذي يحمل عليه قول المنصف :(والفعل)، وعليه يدخل في الفعل الاعتقادات، والأقوال، والأفعال، وهذا هو المراد عند المصنف وغيره في تعريف الأمر.

قوله:(بالقول) الباء في قوله (بالقول) تأتي بمعنى السببية، أي بسبب القول كان استدعاء الفعل، وفي قوله (القول) ما سبق ، وسبق أن الكلام هو اللفظ المفيد عند اللغويين، واستعمله جماعة من الأصوليين بهذا الاصطلاح العام، وقصد المصنف –يرحمه الله- (بالقول) ضد الفعل فيما سيأتي مما يتعلق بالأفعال بالشارع، فما يأتي عن الشارع نوعان من حيث كونه قولا أو فعلا، أولها الأقوال، وهذا هو المقصود في قول المصنف (بالقول)، وأما الثاني باب الأفعال، ويأتي إن شاء الله.

قوله:(ممن هو دونه) أي من صاحب القول للآخر الذي طُلب منه الفعل، فالطالب هو الآمر، والمطلوب منه أن يفعل هو المأمور، وحقيقة ما أمر به وقع على ما عرَّف به المصنف –يرحمه الله- الأمر بقوله:(استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب.

قوله:(ممن هو دونه) فيه مراعاة المرتبة عند التعبير بالأمر، فلا يقال لقول دعي به على فعل استدعاء بأنه أمر إلا إذا لوحظ فيه المرتبة، فإن كان الآمر ذا مرتبة اعلى من المأمور كان أمرا، وإن كان مساويا لذلك المأمور كان التماسا، وإن كان دون المأمور كان سؤالا، وهذا المذهب هو مذهب جمهور المعتزلة وأكثرهم، وهو ما جزم به جماعة من الأصوليين، كالرازي في المحصول، و الآمدي في الإحكام، وجماعة، خلاف للأشاعرة، وجمهور من تبعهم من الأصوليين، فإنهم لا يدخلون لحظ المرتبة في تعريف الأمر. وعليه يرد إشكال، وهو: كيف يدخل المصنف –يرحمه

الله- قيد المرتبة بقوله (ممن هو دونه) في قوله (والأمر استدعاء الفعل بالأمر ممن هو دونه على بيل الوجوب) مع كونه على مذهب الأشاعرة؟ فخالف مذهب الأشاعرة من جهيتن:

أما الجهة الأولى فبإدخال قيد المرتبة فيه، وهو غير معتبر عن الأشاعرقـ، وما جزم به الأصوليين من الأشاعرة، ومنهم المصنف في البرهان، والتلخيص.

وأما الثاني: فما جزم به المصنف كقول صحيح، معتد به في البرهان و التلخيص، وهما كتابان له في الأصول من عدم مراعاة قيد المرتبة، فهاذان يشكلان على صنيع المصنف هنا.

ويجاب حلاًّ للإشكال، ودفعا للإيراد بأحد جوابين:

أولهما: أن المصنف -يرحمه الله- كان هنا حاكيا لصنيع جمهور الفقهاء وما إليه، وصنيع جمهور الفقهاء غير ما حدَّ به اللفظ عند الناس، فغذا اشتغل بصناعة الحدود، والرسوم، وما إليها، روعي فيه مذاهب القوم، وورد الإشكال، وهذا غير ملتف عليه من المصنف -يرحمه الله-؛ لأنه لم يرع ذلك، وغنما رعى غيره، وغيره هو اصطلاح الفقهاء، في اصطلاح الفقهاء، في اطلاقهم على شيء أنه أمر وما إليه.

وأما الثاني: فهو أن يقال: للمصنف أن تختلف ترجيحاته من كتاب إلى آخر بحيث يكون على رأي ويرجع إلى غيره، وهذا يقال به إذا كان الخلاف قائما في كتب المصنف واحد، وتعذر الجمع على وجه معتبر، ولكن الجمع يرد على الجهة الأولى ، من كونه من باب التسامح، وعلى كل فهذا الموضع مستشكل في الورقات، ولذلك قال الحـُذاق: في الورقات مواضع مستشكلة"، لا جواب عنها، ومن هذه المواضع هذا الموضع؛ لأنه مما يختلف عما ذكره المصنف –يرحمه الله- في كتبه، وهو مذهبه، أعني المذهب الأشعري.

وبيان ذلك أن المذهب الأشعري يجعلون الكلام نفسيا، فلا بحرف، ولا بصوت هو، فإذا كان ذلك كذلك، كان أزليا، وإذا كان أزليا كان كل شيء بعده حادثا، فإذا كان حادثا لم يراعى عند الأمر المرتبة، وإنما حدث الشيء من الحوادث بعد الأمر، والأمر غير مراعٍ لذلك الشيء.

قول المصنف:(على سبيل الوجوب) قوله (سبيل) يأتي عليه معنيان: أولهما: المسلك، والسبيل هو الطريق والمسلك، كما قرره اللغويون، والثاني : الصفة، فيكون التقدير على الأول على مسلك الوجوب وطريقه، ويكون التقدير الوجه الثاني على صفة الوجوب، وإذا احتمل اللفظ أكثر من معنى، وساغ حمله على جميع المعاني أُخذ بذلك، ولا يُنصرف إلى غيره، إلا بقرينة صارفة، وهذه القاعدة قررها جماعة من اللغويين، كابن هشام في المغني، ومن

الأصوليين كالآمدي في الإحكام، ومن البلاغيين كالتفتازاني في التلويح، ومن ثم تراعي هذه القاعدة فيما سبق، وما سيأتي من تناول لكلمات وجمل مشتركة، أو يأتي عليها أكثر من معنى.

قول المصنف:(الوجوب) سبق معناه، وهو غير الواجب، وسبق أن هناك فرقا بين الواجب، والوجوب، والإيجاب.

وفي قول المصنف –يرحمه الله-:(ممن هو دونه على سبيل الوجوب) يأتي عليه إيرادان:

أولهما: أن قوله (ممن هو دونه): إن كان هذا المعنى مضمنا من حيث اللفظ واللغة، في كلمة (الأمر) عند اطلاق الاستدعاء عليها، فإدخاله في التعريف يكون من باب التفسير، لا من باب القيد، وسبق أن كل تعريف يشتمل على قيود، وكل قيد أوتي به لمقاصد ثلاثة:

-أولها : ادخال مفردات المعرف فيه.

-وثانيها: اخراج مفردات غيره عنه.

-وثالثها: انضمام هذا القيد مع ما قبله، وما بعده في التعريف للدلالة والبيان على المعرف.

وهذا مراعى في جميع ما يذكر من تعريفات، فهذا القيد إما أن يكون داخلا في اللفظ أو لا، فإن كان داخلا في اللفظ عند اطلاق الاستدعاء، لا يُذكر بدلالة اللفظ عليه بالمطابقة، وهذا غير وارد؛ لما سبق من أن المصنف –يرحمه الله- يتناول بتعريفه للأمر مذهب القائلين بالكلام النفساني ، وما إليه، وهم لا يعتبرون اللفظ في ذلك.

وأما الثاني: فقوله (على سبيل الوجوب) إذ إن الأمر قد يكون على سبيل وجوب، وقد يكون على سبيل ندب، وفي المسالة خلاف معروف، فذكر المصنف بقيد (على سبيل الوجوب) يُخرج أشياء نَدْبِــيَّة هي داخلة في جنس الأمر، على ما ذهب إليه جماعات من الأصوليين وغيرهم، فحقه ألا يذكر وقوله:(على سبيل) الوجوب حتى يكون التعريف جنسا صالحا لدخول الواجبات كمفردات تحت الأمر، ومستحبات كمفردات تحت الأمر، ولكن يقال: يدفع ذلك بأن المصنف –يرحمه الله- يرى أن الأصل في الأمر أنه دال على الوجوب عند إطلاقه، وهو ما ذكره بعدُ في كلامه –رحمه الله-.

قول المصنف –يرحمه الله-:(وصيغته افعل) قوله (وصيغته) الواو هنا إما أن تكون عاطفة، فيكون من جنس التفسير، أي عطف بيان وتفسير، وإما أن تكون استئنافية، فيستأنف بها جملة جديدة تتعلق بصياغة الأمر.

قوله:(صيغته) صيغة الشيء ما يتعلق به عند سبكه مع غيره، أو بمفرده، فكل مفردة سُبكت من مجموع أحرف، فهي مصوغة منها، وكل غير مفردة، وهو ما يسمى بالمركب، صغ من مجموع كلمات، وأقل الجمع اثنان على قول جماعة من الأصوليين، وقيل بل ثلاثة، وهو ما عليه الجمهور.

قوله:(وصيغته) الضمير في قوله (وصيغته) يعود على الأمر، إضمار المضمر، تقديره، وصيغة الأمر.

قوله: (افعل) تحتمل اكثر من ضبط، افعَل، افعِل، وغيرها، وهذا ما قرره ضبطة الورقات، والقاعدة عند الصرفيين أن الكلمة إذا احتملت اكثر من ضبط، وجاز حملها على هذه الضبوط المختلفة، فلا يُصار إلى اعتماد ضبط دون سواه، إلا لقرينة موجبة، وهذه قاعدة عند الصرفيين مهمة، قررها القزويني في التلخيص وجماعة.

قوله:(افعل) اقتصر –رحمه الله- على صيغة من صيغ الأمر، وإلا فالأمر إما أن يكون على صيغة (افعل) وإما أن يكون على غيرها، واختلف في صيغ الأمر، ومن أشهر ذلك ثلاث صيغ:

أما الصيغة الأولى : (فافعل)، ومن أمثلتها قول الله تعالى:{ أَقِمِ الصَّلَاةَ }[الإسراء:78] ، فإن كلمة (أقم) فعل أمر، وهو من صيغ الأمر، وهو المعني بقول المصنف (افعل).

وأما الثانية: اسم فعل، ومن أمثلته قولك" صه يا محمد، فهذا اسم فعل، صهٍ على التنكير، وكل ذلك من استعمالات كملة صه، فصهٍ ليس فعل أمر باتفاق عند النهاة، وإنما هو اسم فعل؛ لعدم صلاحية علامات الفعل عليه، وعلامان الاسم عليه، فهو يأخذ من هذا، وذاك، فسمي باسم الفعل، ولذلك ذهب بعضهم إلى تقسيم الكلمة عند النحاة إلى أربعة أقسام، رابعها: أسماء الأفعال، وجمهور النحاة على تضعيف هذه القسمة الرباعية، واعتماد كونها على ثلاثة أقسام، وسبق.

أما الثالثة: فهي الفعل إذا دخل عليه لام الأمر، كقولك: لتصل يا زيد صلاة العصر، فإن قولك (لتصل) أمر له؛ لدخول (لام) الأمر على الفعل المضارع، فقلبه إلى الأمرية.

فهذه من صيغ الأمر، وإنما اقتصر المصنف –يرحمه الله- على صيغة(افعل)؛ لدلالتين ذُكرتا:

أما الدلالة الأولى: فلكونها أشهر الصيغ، ولاتفاق الجميع عليها، والتمثيل بالأشهر والمتفق عليه وارد كاستعمال في التصنيف، كما قرره أرباب النظر.

وأما الثاني: فهو أن (افعل) من التنويه إلى غيرها من الصيغ بذكر البعض، وهذا استعمال درج عليه كثير من المصنفين، بأن يذكروا مثلا ليحتذي غيره، أو أن يذكروا فردا للتنويه إلى غيره، وهذا منه، وبالثاني –أعني أن المصنف ذكره من باب التنويه إلى غيره- جزم كثير من شراح الورقات كالعبادي في شرحه.

قوله:(وهي عند الإطلاق والتجرد ..) إلى آخره، في قول المصنف قبلُ (وصيغته افعل) ليعلم أن للأصوليين مذهبين في ذلك:

أما المذهب الأول: فهو أن للأمر صيغة، وهو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء، والأصوليين، وأهل الكلام.

وأما الثاني: أنه ليس للأمر صيغة، بل الأمر لا تتعلق به الصيغ؛ لرجوع الأمر إلى كلام الله النفساني، وهذا مذهب الأشاعرة، هذا مذهب أبي الحسن الأشعري، وأصحابه المتقدمين، وذهب جمهور الأشاعرة المتأخرين إلى كون الأمر على صيغة.

فقول المصنف(وصيغته افعل) فيها فائدتان:

أما الأولى: فالتنويه إلى ترجيح أن للأمر صيغة.

وأما الثانية: فالتنويه إلى غير صيغة (افعل) بصيغة (افعل) على ما سبق إيضاحه.

قول المنصف:(وهي عند الإطلاق والتجرد عن القرينة تحمل عليه): قوله (وهي) الواو عاطفة، والضمير يعود إلى الصيغة، أي صيغة الأمر عند إطلاقها، وتجردها من القرينة كذا، وليعلم أن الأمر عند مجيئ صياغة له يأتي على جهتين: أما الجهة الأولى فهو أن يكون مقيدا، والقيد ما ألزم اللفظ معنى يخالفه عند إطلاقه وتجرده، فهنا يصار إلى ما قيِّد به مطلق الأمر ما لو جرِّد، ومن أمثلة ذلك: الأمر بعد الحذر.

ومن أمثلة هذا النوع أن الله عز وجل قال :{ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا }[المائدة :2]، فأمر الله بالاصطياد بعد حضر الصيد على المحرم، فالحظر سابق للأمر بالاصطياد، و الاصطياد أمر وصيغة أمر، فيحمل هنا على أنه لا يدل على الوجوب، أي أن الأمر في قوله: :{ فَاصْطَادُوا }[المائدة :2] ليس على الوجوب، وإنما على غيره، اختلف فيه على مذاهب، المذهب الذي عليه جماعات من المحققين كما قاله ابن مفلح في أصوله، وكذلك ابن النجاز في شرحه على مختصر التحرير، أن الأمر بعد الحضر يرجع على ما كان عليه الشأن قبل الحظر، إيضاح ذلك بالمثال السابق أنه يرجع إلى حكم الاصطياد قبل المنع من الاصطياد للمحرم، وحكم الاصطياد قبل منع المحرم من الصيد هو الإباحة، فقول الله : :{ فَاصْطَادُوا }المائدة :2، صيغة أمر دلت القرينة على صيرورتها إلى الإباحة، وهذا القسم الأول، أو الجهة الأولى.

أما الجهة الثانية: فهي إذا تجردت الصيغة عن قيد يقيدها، وهو المسمى بالأمر المطلق، أو بالأمر المجرد عن التقييد، الثانية- أعني الجهة الثانية- هي المرادة في قول المصنف –يرحمه الله-:(وهي عند الإطلاق والتجرد عن القرينة، تحمل عليه).

قوله (عند الإطلاق ، والتجرد عن القرينة) عند للظرفية، وهي هنا للظرفية المكانية عند وجود هذا الإطلاق، أي مكان الإطلاق في اللفظ، فاللفظ إذا أوتي به مجردا فإن مكان الإطلاق يحويه هذا اللفظ، وسبق، أن الأمر هو استدعاء الفعل بالقول، والقول يتعلق به اللفظ، فصار قوله :(عند) للظرفية المكانية محلها اللفظ.

قوله (عند الإطلاق)، من قولهم اطلق الشيء إذا لم يقيده.

وقوله:(التجرد) تجرد الشيء أي كونه عاريا عما يطرق عليه، أو عن غيره، وهذين المعنيان للإطلاق، والتجرد، مقصودان في قول المصنف –يرحمه الله- :(عند الإطلاق والتجرد من القرينة) باتفاق.

قوله (عن القرينة) القرينة (الـ) في كلمة (القرينة) للعهد، والعهد هنا هو العهد الذهني، لأنه لم يرد الكلام عن ماهية القرينة، وحقيقتها قبلُ في كلام المصنف، فصير إلى العهد الذهني دون غيره، ومن ثمَّ ما المراد بالعهد الذهني في قول المصنف (القرينة) حُمل على شيئين: أولها القرينة اللفظية، بأن يتعلق باللفظ قرينة موجودة فيه، فحين إذ تمنع إطلاقه، وأما الثانية: فقرينة غير لفظية، ومن أمثلة ذلك ما يسمى بالقرينة الحالية، ومن أمثلتها: عموم قول النبي – صلى الله عليه وسلم-:« ليكن آخر عهد أحدكم بالبيت» في حديث ابن عباس، الذي أخرجه الإمام أحمد، وغيره، وهو في الصحيح.

فالنبي –صلى الله عليه وسلم- أمر بأن يكون آخر عهد الحاج بالبيت وما إليه، فهنا القرينة الحالية عند ذكر الأمر هنا، الحج، فحمل الجمهور من الفقهاء القول من النبي –صلى الله عليه وسلم- وهو الأمر هنا على كونه في الحج، ومن ثمَّ أوجبوا طواف الوداع للحاج، ولم يوجبوه على المعتمر، لهذه القرينة الحالية.

فقول المصنف (القرينة) تأتي على القرينتين السابقتين، وهذا ما عليه جمهور الأصوليين من تقسيمهم للقرينة، إلى القسمين السابقين.

قول المصنف –يرحمه الله-:(تحمل عليه)، تحمل عليه، أي تحمل على الأمر المطلق الذي تجرد عن القرينة، فيكون حينئذ على إطلاقه، وغذا كان على إطلاقه، فإنه يقتضي الوجوب، وإذا اقتضى الوجوب طولب المأمور به، فقول المصنف –يرحمه الله:(وهي عند التجرد والقرينة تحمل عليه) هو بالمعنى السابق.

وفي قوله (الإطلاق والتجرد عن القرينة) مذهبان للشراح:

أما المذهب الأول: فهو حمل قوله(والتجرد عن القرينة) على أنه من باب الحشو، والحشو إذا اطلق عند أرباب المعرفة من المنطقيين وغيرهم، فهو الشيء الزائد في الكلام، والزائد في الكلام نوعان: حشو محمود، وحشو مذموم، كما قرره التفتازاني وجماعة، فهل هذا الحشو محمود أم مذموم؟ يكون مذموما في الكلام إذا دل بعضه عليه، واستغني بهذا الحشو بغيره، ويكون مذموما في ما سواه.

وأما الثاني: فهو الصيرورة على أنه ليس بحوش ، وفيه إضافة على ما سبق، واختلف في هذه الإضافة ومرجعها إلى شيئين: أولها أن قوله (الإطلاق) مطلق الإطلاق، وفي قوله (والتجرد عن القرينة) إشارة إلى أن المطلق لا يكتفى بإطلاقه في فرده، فقد يكون في الجملة لا في الفرد ما يدل على عدم الإطلاق، وأما الثاني أن قوله عن القرينة إشارة إلى القرينة الحالية، أو غير اللفظية، أن قوله (الإطلاق) يفهم منه عدم وجود القرينة اللفظية لا غير، فأضاف المصنف قوله: (والتجرد عن القرينة) حتى ينوه إلى تجرد هذه الصيغة الأمرية عن القرائن غير اللفظية، كما أفهمتك أيها الناظر في قولي (الإطلاق) القرائن اللفظية، وحمل كلام المصنف على المعنى المفيد المتجدد أولى من حمله على الحوش ، وما إليه، وسبقت القاعدة، ومن ثم فالمعنى الثاني هو الذي يصار إليه.

فقوله:(وهي عند الإطلاق والتجرد عن القرينة تحمل عليه) أي على مطلق الأمر.

قوله:(إلا ما دل الدليل على أن المراد منه الندب، أو الإباحة)، فإذا دل الدليل على عدم الأخذ بمطلق الأمر وإنما يصار إلى غيره، فيصار إلى ما دلت عليه القرينة، وسبق التنويه إليه، فمن امثله الإباحة ما سبق في قول الله: :{ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا }[المائدة :2] فإنه يحمل على الإباحة، للقاعدة السابقة.

ومن أمثلة الندب اتخاذ السترة للمصلي، فإنه يُصار إلى كونه مندوبا إليه في مطلق قول النبي –صلى الله عليه وسلم- : «إذا صلى أحدكم فليتخذ سترة»، وليدنو منها ، وهذا الحديث أخرجه أحمد وغيره، وفيه دلالة على الأمر، والأمر هنا للندب على ما عليه جمهور الفقهاء، وحكي اتفاقا، وخالف الظاهرية، ولا يؤخذ بخلافهم، لا في الفروع، ولا في الأصول، وسبق مرارا.

قول المصنف (إلا ما دل الدليل) كلمة الدليل سبق إيضاحها، وهو ما تُمكِّن من خلال النظر فيه إلى التوصل إلى مطلوب خبري، وهذا يدخل فيه الأدلة السمعية، والأدلة غير السمعية، وهي كثيرة.

قول المصنف :(ولا يقتضي التكرار على الصحيح) يقتضي، سبق معناه، قوله (التكرار) التفعال، قال الصرفيون كل ما كان على زنة (تفعَال) فهو بفتح التاء، إلا كلمات عدوها.

قوله(التكرار) هو مجيئ الشيء خارج الذهن أكثر من مرة، فإذا تعدد مجيئه، فقد تكرر، وقيل هو كل ما جاء خارج الذهن متعددا مما يصح فيه معنى التكرار أي لغة، وهذا الثاني داخل في الأول، و الأول هو الذي عرف به جمهور الأصوليين التكرار.

قوله:(على الصحيح) في قوله على الصحيح، إشارة على وجود مذاهب للأصوليين في هذه المسألة، وهذه المسألة يعبر عنها الأصوليين بقولهم: مسألة إفادة الأمر التكرار، وهذه المسألة لها جهتين:

أما الجهة الأولى: فمجيئ قيد يد على المطالبة بالتكرار ، فهذه غير مقصودة فيها يذكره الأصوليون في هذه المسالة، ومن امثلة القيود ما جاء في تفسير قول الله سبحانه وتعالى: {أَقِيمُوا الصَّلَاةَ } [الأنعام:71] فهو أمر، فهل يقتضي التكرار أم لا؟ جاء تبيانه عن النبي –صلى الله عليه وسلم- وجاء الأمر كذلك بأنها خمس صلوات في اليوم والليلة، فهذا من التقييد لمطلق الأمر، فيكرر حينئذ.

وأما الجهة الثانية: فغذا أطلق الأمر دون قيد فهذه –أعني هذه الجهة- هي مسالة المصنف في قوله (ولا يقتضي التكرار على الصحيح)، وللناس في هذه المسألة –أعني مسألة التكرار- سبعة مذاهب كما قرره بدر الدين الزركشي في البحر المحيط، وأوصلها المرداوي –رحمه الله- في التحبير على التحرير إلى تسعة مذاهب، وهل يقتضي التكرار أم لا؟ فيه مذاهب على ما سبق حكايتها، اختار المصنف –يرحمه الله- هنا أنه يفيد التكرار، وهذه المسألة من المسائل التي اختلف فيها الأصوليون اختلافا واسعا، ومن اشهر المذاهب في ذلك مذهبان:

أما المذهب الأول فعدم اقتضاء التكرار في صيغ الأمر المطلقة، وهذا مذهب جماعة من الأشاعرة، وجماعة من الأصوليين، وجزم به الرازي في المحصول، وكذا غيره.

وأما الثاني: فهو اقتضاء التكرار في ذلك، واقتضاء التكرار ذهب إليه جماعة، وحكي عن بعض المعتزلة، وهو ما ذهب إليه بعض الأصوليين على ما حكاه بدر الدين في البحر المحيط.

والمقصود أن المذهب الأول حكي عن جماعة من الأشاعرة، وحكاه في البرهان، أعني المصنف في البرهان عن جماهير الأشاعرة، وهو المقرر في كتبهم، وعليه جمهور الفقهاء، وأهل الكلام كما قاله الآمدي في الأحكام، فالمصنف في قوله (على الصحيح) أشار إلى وجود الخلاف، ورجح مذهب جمهور الأصوليين والأشاعرة من كونه لا يقتضي التكرار بصيغته المطلقة.

وعدم اقتضاءه التكرار دلَّ عليه دلائل تُذكر، من هذه الدلائل:

اللغة: حيث إن فقهاء اللغة يقررون أن صيغة الأمر المطلق إذا وقعت من السيد تجاه عبده، ففعل الشيء مرة واحدة بمقتضى الأمر بالصيغة المطلقة، فقد برئت ذمته، ولا يستحق العتب العقاب من قبل سيده، وهذا قرره الجوهري، في الصحاح، وابن فارس في الصاحب، وجماعة.

قوله (إلا ما دل الدليل على قصد التكرار) في قوله (إلا ما دل الدليل) في جملتين، الأولى:(ما دل على أن المراد منه الندب، والثانية : ما دل الدليل على قصد التكرار) هو استثناء منقطع، والاستثناء كما قرره النحاة والبلاغيون نوعان: استثناء منقطع، و استثناء متصل، ، فالمنقطع ما لم يكن متعلقا بالمستثنى منه، وأما الثاني فما كان متعلقا به، ومن أمثلة المنقطع قولك: جاء القوم إلا حمارا، فالحمار ليس من القوم، ومن أمثلة المتصل قولك: جاء القوم إلا زيدا، فلم يأت مع القوم وهو منهم، وهذا هو المقصود هنا.

فقوله:(إلا ما دل الدليل على قصد التكرار) أي ما كان مقيدا بذلك.

قوله (الدليل) كالدليل في قوله: (إلا ما دل الدليل) في الجملة السابقة.

(على قصد التكرار) قصد، يتعلق بالعزيمة والإرادة لدى الآمر، وهل مراعاة القصد معتبر عند الأمر على ما يذهب إليه الجمهور وغيرهم؟ جمهور الأصوليين على عدم مراعاة القصد، والعزيمة، وما إليه، خلافا لسائر المعتزلة، فإنهم يجعلون الأمر متعلقا بالإرادة، كما حكاه عنهم جماعة، ومنهم بدر الدين الزركشي في البحر المحيط.

فقول المصنف –يرحمه الله- (على قصد التكرار) منتقد، لأنه ذكر كلمة (قصد) وهي موهمة لمذهب آخر ، وهو غير معني هنا، ومن ثمَّ استعاض بعضهم بعبارات أخرى، ومنها: على إعمال التكرار بدلا من قصد التكرار، ومنها على إفهام التكرار بدلا من كلمة قصد التكرار، وعلى كل فقوله (قصد) لا يراد بها المعنى اللغوي الخاص، وإنما يراد بها مطلق الإعمال، والإفهام، وما إليه، وهذا فيه تسامح، وحمله عليه أولى.

قوله:(على قصد التكرار) ومن أمثلته الصلوات الخمس، وسبقت.

قوله(ولا يقتضي الفور، ولا التراخي)، والنسخ المعتمدة على إثبات جملة (ولا التراخي) وعرت منها بعض النسخ المتأخرة، والمعول على النسخ المتقدمة المعتمدة عند الشراح.

قوله:(ولا يقتضي) سبق معنى الاقتضاء.

قوله:(الفور) الفور ضد التراخي والتأخير، والفور هو المجيئ بالمأمور به في أول زمن الإمكان، بيانه: إذا أمر المرء بالصلاة، فدخل زمن الصلاة، فالمجيء بهذه الصلاة في أول وقتها هذا هو الفورية، لأن أول زمن الإمكان، الإمكان يتعلق بالقدرة وما إليه، المتعلقة بالمكلَّف، أو المأمور عموما، والزمن ظرف لإيقاع هذا المأمور يتعلق الفورية بأوله، لا

بأثنائه ولا بأواخره، وهذه المسألة لها ثمرة في الفقه، وهي إذا أخر المأمور الفعل عن أول زمن الإمكان، هل هو آثم أم لا؟ وهل يكون قضاء، أم أداء؟ خلاف بين الفقهاء، من قال لابد من الفورية على معناها السابق عدَّ المجيء بالمأمور في أول وقته مع الإمكان، يعدُّ قضاء ولم يعدَّه أداءً، وعدَّ صاحبه آثما، ولم يعدَّه غير آثم.

ومسألة اقتضاء الأمر الفورية من المسائل المختلف فيها عند الأصوليين، وفيها خمسة مذاهب للأصوليين حكاها غير واحد، منهم بدر الدين الزركشي، -رحمه الله في البحر المحيط، واختلف في المسألة، وهناك مذهبان مشهوران: أما المذهب الأول فعدم اقتضاء الأمر الفورية، وهذا هو الذي قرره المصنف –يرحمه الله – هنا، خلافا لتقريره للمسألة في التخليص ، والبرهان، حيث إن كلامه هناك ينبأ عن توقفه في ذلك، وعدم القطع باقتضائه للفورية أو عدمها، وإيضاح هذا التوقف أن اللفظ الأمري بمقتضى صيغته هل فيه إنباء على الفورية أم لا؟ فالمصنف في البرهان، والتخليص، يقول: اللفظة الأمرية لا تتعلق بالزمن، ولا يفهم منها الزمن، وإنما يفهم منها امتثال الفعل، فالمقصود امتثال الفعل، هل يكون على الفور، أو التراخي، أو التأخير، هذا لا يُفهم من صيغة (افعل) ونحوها إذا أطلقت، وفي قول المصنف (ولا يقتضي الفور) إثبات لهذا المذهب الأول.

وأما الثاني: فاقتضائه الفور، والقول بكون الأمر على مقتضى الفورية هو قول جمهور الأصوليين كما قرره ابن النجار في شرحه على مختصر التحرير، و الطوفي في شرحه على مختصر الروضة، وجماعة، وهو ما عليه الحنفية، والشافعية، والحنابلة، وجمهور المالكية، وبه قطع الظاهرية كما حكاه ابن حزم في الإحكام، وهذا هي مذاهب الفقهاء في هذه المسألة، حكاها جماعة، ومن أولئك بدر الدين الزركشي في البحر المحيط، و المرداوي في التحبير على التحرير، فيتلخص من ذلك أن مذهب جمهور الأصوليين، ومذهب الفقهاء هو أن الأمر على الفورية لا غير، خلافا لجماعة ، فقد ذهبوا إلى أنه لا يفيد الفورية، وسبق التنويه إلى قول المذاهب في ذلك.

وفي قول المصنف –يرحمه الله-:(ولا يقتضي الفورية) يدخل في ذلك ثلاثة مذاهب:

أما المذهب الأول فالمصرحون بعدم اقتضاء مطلق الأمر بصيغته المحكية آنفا الفورية.

وأما الثاني: فالمتوقفون هل يفهم من اللفظ الفورية أم لا، وهو مذهب الواقفة.

وأما الثالث: فمن ذهب إلى التوقف في معنى اللفظة والأمر، هل يتعلق بها الزمن أم لا.

الثالث هو مذهب المصنف في البرهان، والتلخيص، والثاني هو ما جزم به الرازي في المحصول، وجماعة، والأول ذهب إليه الواقفة، كما حكاه جماعة.

فقول المصنف :(فلا يقتض الفور) فيه إشارة إلى دخول تلك المذاهب الثلاثة فيه، ومن ثمَّ هل يكون قوله (ولا يقتض الفور) مخالفا لما قرره في البرهان، والتلخيص، أم لا؟ فيه مذهبان للشراح: فمن ذاهب إلى أنه مخالف، وسبق وجهه، ومن ذاهب إلى أنه غير مخالف؛ لدخول الوقف في عموم قوله، (ولا يقتض الفورية) والثاني فيه ضعف دخول الفورية، ولكن إدخاله من باب حمل كلام المصنف على جهة واحدة أليق.

وفي قول المصنف–يرحمه الله–:(ولا يقتض الفور) مخالفة لمذهب جمهور الأصوليين، وما عليه الفقهاء، وهي من المسائل التي خالف فيها المصنف ما عليه جمهور الأصوليين، وعامة الفقهاء.

قوله(ولا التراخي) التراخي هو عدم المجيئ بالمأمور في أول زمن الإمكان مع عدم خروجه عن الوقت، وأدخل بعضهم قيد العزم على الفعل؛ لأن غير العازم لا يدخل عمله إن عمل به في التراخي، وإنما يكون تأخيرا، ذهب جماعات من الأصوليين إلى دخول التأخير في التراخي، وهو آخر أحوال الأداء عند الجمهور من الفقهاء، فآخر أحوال الأداء عند الجمهور هو التأخير في آخر زمن المأمور المتاح، فإذا أتى المرء بالصلاة في آخر وقتها، فقد أتى بالمأمور في آخر وقته، لا في أوله، وأبعاضه، وهذا آخر زمن الأداء بعده ينقلب الأمر إلى قضاء، واختلفوا في ضابط آخر الزمن على أقوال:

مذهب الحنابلة: أنه ما يأتي فيه المرء بسجدة، فإذا استطاع أن يأتي بسجدة، أي في ما تبقى من وقت الصلاة أتى به، واختلف هل المقصود بالسجدة سجدة، أم ركعة، فقد يعبر بالسجدة عن الركعة، وهذا ما ذهب إليه الموفق ابن قدامة في المغني، وجماعة.

والمقصود أن قوله ولا التراخي) خلاف الفور، والمصنف لم يدخل الفورية، ولا التراخي في ذلك، وعلة عدم المدخلين له في ذلك: هل الأمر بلفظه عند إطلاقه، أي بغير قيد، يدل على مراعاة الزمن، فيدخل فيه التراخي والفورية أم لا؟ مذهب الأشاعرة عدم دخول ذلك، ولذلك ذهب الأشاعرة إلى هذا المذهب ، ومنهم المصنف – يرحمه الله–، ومن ثمَّ تعي أن علم أصول الفقه استمد من علوم، تلك العلوم لها أثرها في تقرير علم الأصول، وسبق التنويه إلى ذلك، ومنه ما نحن بصدده.

بقيت أمور ثلاثة تتعلق بالجملة السابقة :

أولها: عند قول المصنف –يرحمه الله– (وهي عند الإطلاق والتجرد عن القرينة تحمل عليه) ،إذا أن قوله (عليه) الضمير فيها، إذ أن كلمة (عليه) الضمير فيه يعود على الوجوب، فيكون إظهاره حينئذ (تحمل على الوجوب)، ومسألة اقتضاء الأمر الوجوب لها جهتان:

أما الجهة الأولى: فأن يأتي الأمر مصوغا، لا مطلقا، بل بقرينة، سواء أكانت القرينة لفظية ، أو غير لفظية، فهذا بحسب قرينته، فهذه –أي الجهة – بحسب قرينتها، تحمل عليها، لا خلاف بين الأصوليين في ذلك، كما قاله بدر الدين الزركشي –يرحمه الله– في البحر المحيط ، وجماعة.

أما الثانية: صيغ الأمر لا بقيد بل على لتجرد والإطلاق على ما حكاه المصنف –يرحمه الله– فهذه –أي الجهة– محل خلاف، أهما المذاهب فيها عشرة مذاهب، وأوصلها الزركشي في البحر المحيط إلى اثني عشر قولا، و المرداوي في التحبير على التحرير إلى أربعة عشر قولا، و الأسنوي في التمهيد إلى ستة عشر قولا، وهي –أعني هذه المسألة– من أمّات مسائل الأمر، ولذا اختلف فيها الأصوليون اختلافا واسعا، وما قرره المصنف –يرحمه الله– من اقتضاء الأمر المجرد المطلق الوجوب، هو الذ رجحه جماعات، ومن أولئك الغزَّاليُّ، و الآمدي، والرازي، والموفق ابن قدامة، والمجد أبو البركات كما في المسودة، وجماعة.

ويدل على استظهاره دلالتان:

الأولى: الخبر، أي الشرع، ومن ذلك قول الله سبحانه وتعالى:{ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ}[التوبة:63]، حيث علّق الذم بالمخالفة للأمر المطلق فدلَّ على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب، وإلا لما تعلّق ذمٌّ به، وأما الثانية: فالنظر: إذا إن اللغة قد أجمع أربابها على أن السيد إذا أمر عبده بأمر ، فإنه يصلح له أن يذمه على عدم فعله له، وهذا هو مقتضى اللغة عند تجرد الأمر عن القرينة، وهو ما ذكره جماعات ومنهم: العضد في شرحه، وكذلك جماعة، فدلَّت هاتان الدلالتان على اعتماد كلام المصنف –يرحمه الله– هنا.

وما ذكره المصنف –يرحمه الله– من كون اعتماد الأمر إذا أطلق وجرد يقتضي الوجوب هو ما وقع فيه الخلاف، وفي كلام المصنف الآنف ترجيح لما سبق، وإن كان قد وقع خلاف في ذلك في كلام المصنف–يرحمه الله– في حكايته في البرهان، والتخليص. وما إلى ذلك.

وأما الثاني: فعند قول المصنف –يرحمه الله–:(ولا يتقض الفور ولا التراخي) وسبق أن القول بعدم اقتضاء الأمر الفور هو ما عليه سائر المعتزلة، وطائفة من الأشاعرة، وجمهور الشافعية، ولذلك قال المصنف (ولا يتقض الأمر) حيث مشى على مذهبه في الأصول– أعني أصول الدين–، إذ إنه أشعري المذهب، وعلى مذهبه في الفروع إذ أنه شافعي المذهب، وهو ما عليه جمهور الشافعية.

والمسألة محل خلاف، وقد حكى الخلاف فيها جماعة، ومنهم بدر الدين الزركشي في البحر المحيط، وأوصل الأقوال والمذاهب فيها إلى خمسة أقوال ومذاهب، وفي المسألة مذهبان مشهوران عند الأصوليين: أما المذهب الأول

فهو ما سبق، وأما الثاني: ما عليه الفقهاء ، وجماعة المتكلمين، وهو ما عليه الحنفية، والمالكية، والحنابلة، وهو مذهب للظاهرية كما قرره ابن حزم في الإحكام، إلا أن اطلاق النسبة للمالكية فيها خلاف، حيث اختلف المالكية في ذلك على المحقق عند المالكية، فجمهور المالكية على القول بالفورية، لا جميع المالكية، كما قرره جماعة من الأصوليين، وأشار إليه ابن عبد البر –يرحمه الله– في التمهيد، والاستذكار.

واختلف في استظهار أي القولين، فاستظهر الغزَّاليُّ في مستصفاه، و الآمدي في إحكامه، والرازي في محصوله ما عليه الأشاعرة، والشافعية، وهو ما ذكره المصنف –يرحمه الله – هنا، واستظهر الموفق ابن قدامه، والمجد أبو البركات، وجماعة، ما عليه عامة الفقهاء، وهو ما عليه جمهور الأصوليين من الفقهاء وأهل الكلام، كما قاله ابن النجار في شرحه على مختصر التحرير، ويدل على أنه على الفور دلالتان:

أما الأولى: فدلالة الشرع، ومن ذلك ما جاء عن النبي –صلى الله عليه وسلم– في وقائع، ومنها واقعة الحديبية، لما أمر النبي صحبه أن يتحللوا من إحرامهم، فتأخروا، فذمهم النبي صلى الله عليه وسلم ولامهم على ذلك، فدل على أن الأمر يقتضي الفورية|، وإلا لما استحقوا الذم واللوم منه صلى الله عليه وسلم.

والثانية: دلالة النظر من جهة اللغة، إذ إن اللغويين يتفقون كما ذكره العضد في شرحه، وجماعة، على أن السيد لو أمر عبده أن يصنع كذا ولم يفعله، فتوجه اللوم منه إليه، لما كان في ذلك ملوما، وهذا يدل على الفورية، وإلا لما صح ذلك.

وأما الثالث: فعند قول المصنف –رحمه الله–:(ولا التراخي) وهذه الجملة الضبطة للنسخ على إثباتها في النسخ المعتمدة، وسبق، وإنما نوَّه المصنف –يرحمه الله– (ولا التراخي) لوجود خلاف في ذلك ، هو داخل فيما ذكرناه في مسألة الفورية، حيث ذهب ابن السمعاني في قواطع الأدلة، وابن بَرهان، وجماعة إلى أن الأمر على التراخي لا على الفورية، وهذا محل خلاف، ولذلك بيَّن المصنف –يرحمه الله– أنه لا على التراخي، ولا على الفورية.

ومذهب المصنف –يرحمه الله– مذهب الأشعرية في ذلك، وسبق، ومنه يعلم استمداد الأصول وأثر هذا الاستمداد عليه، وسبق هذا أيضا التنويه إليه.

قال المصنف –يرحمه الله– (والأمر بإيجاد الفعل أُمر به)، قوله (والأمر) الواو بما بعدها جملة استئنافية، لإيجاد الفعل، (إيجاد) من وجد، ومعناه معروف، والمقصود به هنا تحقيق الامتثال للمأمور الذي جاء في صيغة الأمر، مثال ذلك: قول الله :{ أَقِمِ الصَّلَاةَ }[الإسراء:78]، أقم الصلاة صيغة أمر تدل على شيء مأمور، المأمور هو الصلاة، فإذا امتثل هذا المأمور –أي أوجد– فهو حقيقة الإيجاد الواجب.

قوله(بإيجاد الفعل أُمر به): ليعلم أن هذه المسألة مما يسميها الأصوليون بمسألة مقدمة الواجب، هل هي متعلقة به تعلق وجود، أم أنها متعلقة به تعلق أمر في صيغة الأمر؟ خلاف بين الأصوليين.

وقوله (والأمر بإيجاد الفعل أُمر به): أي أن الأمر له محلان: أما المحل الأول فيتعلق بإيجاد الفعل، وأما الثاني فيتعلق بالفعل نفسه، ومن الأول تعلق الأمر بإيجاد المأمور، ومن الثاني تعلق الأمر بالمأمور نفسه، والمصنف –يرحمه الله– في قوله (والأمر بإيجاد الفعل ،مر به) الضمير في قوله(به) أي ب الفعل، وفيه إشارة كما قرره جماعة من الشراح إلى أنه لا فرق كبير بين إيجاد الفعل، والفعل نفسه، والنظرة إلى الفرق بين إيجاد الفعل، والفعل نفسه، تأتي على جهتين:

أما الأولى: فجهة الذهنية، والفرق بينهما فرق تأثير ومأثر فيه، أو مأثر ومأثر فيه، وهذا متفق عليه، فالمأمور به المأثر فيه هو الإيجاد، والإيجاد تأثير في مأثر فيه يسمى بالفعل، فكانت العلاقة بينهما علاقة تأثير، فالإيجاد سابق للفعل، والفعل بعده، فتبين أن هناك فارقين في الذهن بين الفعل وإيجاده، أما الفارق الأول فهو أن الإيجاد مأثر، والفعل مأثر فيه، وأما الثاني : فسبق الإيجاد للفعل، وتأخر الثاني عنه.

وأما الثانية: فبتحققه خارج الذهن، فالفرق بينهما كما ذكر في البرهان ، والتلخيص، أعني المصنف، قليل، وقيل لا فرق بينهما، بل إيجاد الفعل هو الفعل عينه لا غير، وهذا قول جمهور الأصوليين ، كما حاكه الآمدي في الإحكام، وجماعة، ومن ثمَّ فإن قول المصنف (به) إعادة للضمير على الفعل، لا على الإيجاد، على قول الأكثر، ومنه كيف يعاد الضمير على غير المراد في قوله: (والأمر بإيجاد الفعل أمر به) ؟ فيدفع أن إعادة الضمير على الفعل لا على إيجاده أفاد فائدتين: أما الأولى: فقلة الفرق بينهما خارج الذهن، وأما الثاني أنهما هما على قول جمهور الأصوليين، فهذه اللفظة من دقائق ألفاظ الموافقات، ومن ثم تعي أن هذا من دقائق الورقات، ومن ثمَّ تعي أن الدقائق المذكورة عن الورقات تأتي على جهات: دقائق معنى، ودقائق إشكال، ودقائق لفظ.

قول المصنف (والأمر بإيجاد الفعل أمر به، وبما لا يتم الفعل إلا به) هذا هو الذي عليه جمهور الأصوليين، كما قرره الآمدي في الإحكام، والزركشي في البحر المحيط.

وقول المصنف (وبما لا يتم الفعل إلا به) (ما) موصولية بمعنى (الذي)، فيكون التقدير (وبالذي لا يتم الفعل إلا به).

قوله(العفل): الكلام عنه كالفعل في سابقه، وسبق.

قوله(إلا به) الضمير في قوله(إلا به) العائد فيه إما أن يتعلق بجهة الشرع، أو بجهة العادة، أو بجهة العقل، وقبل ذلك هناك مقدمة وهي: أن ما لا يتم الواجب إلا به له جهتان:

أما الجهة الأولى: فهي جهة وجوب، وذلك ألا يجب الواجب إلا بشيء يوجبه، مثال ذلك: دخول وقت صلاة الظهر منوط بها تعلق الذمة وجوبا بالصلاة، فإذا دخل وقت الصلاة دخل الوجوب تجاه المكلف.

وأما الثانية: فجهة وجود، وهي وجود الواجب، فهذه لها جهتان أيضا:

أما الأولى فجهة وجود لا يقدر المكلف عليها، وأما الثانية فجهة وجود يقدر المكلف عليها، أما جهة الوجود التي لا يقدر المكلف عليها فهذه كثيرة، ومن الأمثلة المذكورة عند بعض الأصوليين زوال الشمي عن كبد السماء حتى يدخل الوقت، فهذه وجود من حيث دخول الوقت الموجب لعدم براءة الذمة بالواجب، وأما الثانية، فهي ما يقدر المكلف عليه، فهذه لها جهتان أيضا: أما الأولى فجهة لا يطالب المكلف بها، مثال ذلك : إبلاغ المال نصابا حتى يأدي الزامة، وأما الثانية فهي أن يكون مطالبا بذلك، الثانية هي المقصودة في قول المصنف –يرحمه الله- :(وبما لا يتم الفعل إلا به) على قول الجمهور الأصوليين والشرَّاح.

الوجه الثاني:

وهذه الجهة إما أن يتعلق وجود وجوب الواجب من جهة الشرع، أو من جهة العقل، أو من جهة العادة والعرف، فأما جهة الشرع فمثاله: الطهارة مع الصلاة، كما ذكر المصنف –يرحمه الله- في قوله : كالأمر بالصلاة أمر بالطهارة المؤدية إليها، وإذا فعل أمر بالطهارة المؤدية إليها، وبيانه أن الأمر بالصلاة أمر باللازم لها شرعا، ومن اللازم لها شرعا الطهارة، والطهارة كبرى وصغرى، كبرى من حدث أكبر، وصغرى من حدث دونه، وأما الجهة الثانية فجهة العادة، ومن أمثلة ذلك غسل الوجه، فإن العادة أن الإنسان لا يستطيع أن يغسل وجهه في وضوء تماما إلا بأن يغسل بعض جزء راسه من مقدم الرأس وجهة الجبهة، وبعض جهة أذنه، وهو آخر الأذن من جهة الوجه ، إلى غير ذلك، وهذا اقتضته العادة، وأما من جهة القعل فهذا له أمثلة كثيرة، ومن ذلك وجوب توحيد الله، يلزم عقلا من ذلك أن يكون الله موجودا، وألا يكون معدوما، وإلا كيف يقع التوحيد على معدوم لا وجود له، وقس عليه أمثلة كثيرة.

ومن ثّمَّ يرد إشكال وهو أن المصنف –يرحمه الله- قال حتى الأمر بالصلاة من باب إيضاح قوله (وبما لا يتم العفل إلا به وفيه نوع قصر للجهات الثلاث على واحدة) وهي الجهة الشرعية، ويدفع هذا الإيراد أن قوله(كالأمر) خرج مخرج التمثيل، والأبعاض، لا على وجه الأصل ، والقصر.

قوله:(أمر بالطهارة المؤدية إليها) أي التي توصل إلى هذه الصلاة؛ لأن من الطهارة مالا يوصل على هذه الصلاة، فلو تطهر الإنسان طهارة جزئية في جسده، ولم تقع كاملة، فإنها لا تصول إلى الصلاة، وقس عليها أشياء، وأشياء، فكان قوله(المؤدية إليها) له اعتبار في المعنى.

قوله:(وإذا فُعل يخرج المأمور عن العهدة) قوله: (وإذا فعل) (فُعل) للبناء للمفعول ، أي للمجهول، ويحتمل أن يكون للمعلوم ، وهذا يأتي ، ولكن على بعد، والأظهر ، والذي عليه الأكثر أن ضبطه على البناء، أي للمفعول، أي للمجهول.

وفي قوله(يخرج المأمور عن العهدة)، (عن العهدة) أي عن العهدة المتعلقة بذمة المكلف، فالمأمور عند وقوع الأمر عليه يتعلق بذمة المكلف وجوبا، فإذا تعلق فإنه لابد أن يزيل ما تعلق بذمته على وجه صحيح، هذه الإزالة هي المسماة بسقوط العهدة، وهو –أعني قوله:(عن العهدة)- فيه مذهبان:

أما المذهب الأول فهو تفسير العدة بسقوط القضاء، وهذا ما عليه أكثر الأصوليين، فإذا سقط القضاء فإن العهدة قد سقطت، وأجزأ العمل، وأما إذا لم يسقط القضاء وإن أتى الإنسان بالأداء، فإن الإجزاء لم يقع على وجهه الصحيح، والعهدة لا تزال متعلقة بامتثال المأمور.

وأما الثاني: فهو تفسير الإجزاء وسقوط العهدة بالامتثال، فإذا وقع الامتثال على الوجه المأمور به فقد سقطت العدة وأجزأ حينئذ، وتفسير سقوط العهدة بالامتثال على الوجه السابق متفق على صحته، وبراءة الذمة به؛ لأن حقيقة الامتثال علِّقت بالحقيقة الشرعية لها، فإذا عُلِّقت بالحقيقة الشرعية لها فإن سقوط العهدة لابد أن تقع، خلافا للمذهب الأول الذي فيه تفريق بين الامتثال المطلق، وبين سقوط القضاء، فإن الإنسان لو أتى بالتيمم، ثم استباح به صلاة مفروضة، مع غلبة الظن لو بحث لوجد ماء، فقد ذهب الجمهور من الفقهاء أن صلاته تسقط الأداء، ويبقى في ذمته القضاء إذا وقع على ماء، وهذا به يتضح الفرق بين مطلق الامتثال، وبين تخصيص الإجزاء بسقوط القضاء، فإذا أتى المرء بصلاة مستبيحا إياها بتيمم سابق لها فإن هذه الصلاة تسمى بصلاة الأداء، فإذا وجد الماء، وغلبة الظن على وجوده فإنه يجب عليه أن يعيد الصلاة ثانية، هذه الصلاة الثانية تسمى بالقضاء، ومن ثم الصلاة الأولى مجزأة أداء، ولكن العهدة باقية ؛ لأن القضاء لم يسقط، فهذا هو الفرق بين المذهب الأول، والمذهب الثاني، والأول عليه الأكثر، وهو الذي استظهره المصنف –يرحمه الله- في البرهان، والتلخيص.

قال المصنف –يرحمه الله-:(الذي يدخل في الأمر والنهي، وما لا يدخل)

قوله (الذي يدخل في الأمر والنهي، وما لا يدخل) هو المثبت في النسخ المعتمدة، والتي عليها الشروحات، وفي قول المصنف: (الذي يدخل في الأمر والنهي، وما لا يدخل) تأويلان من حيث إعمال تقدير يتم الكلام به:

أما الأول: فهو أن يكون قوله(الذي يدخل في الأمر والنهي، وما لا يدخل) خبرا لمبتدأ تقديره (هذا باب الذي يدخل في الأمر والنهي، وما لا يدخل)، والثاني: أن يكون مبتدأ لجملة مقدرة ، وقد تكون ما يذكر الآن، أو ما يأتي قريبا، أو نحو ذلك من العبارات، فيكون التقدير (الذي يدخل في الأمر والنهي، وما لا يدخل) ما يذكر الآن، أو ما يأتي قريبا، ونحو ذلك من العبارات.

قول المصنف (ومالا يدخل) مستشكل من كون (ما) تأتي لغير العاقل، وما ذكر المصنف –يرحمه الله– أصحاب عقل، كالمكلف، والكافر، والمؤمن، وما إليه، فهذه الأفراد لا تدخل في مطلق قوله(وما لا يدخل) إلا أن ذلك له جوابان:

أولها: أن يقال خرج مخرج الغالب، فغالب المفردات على ذلك، ثم ذكر ضمن ذلك بعضها، ويقال: ذكر الكلام على بعض الأفراد تغليبا مستعمل في اللغة.

وأما الثاني: أن يقال لا يسلم بهذه المقدمة، وهي عدم مجيئ (ما) إلا لغير العاقل، بل (ما) تأتي لغير لعاقل على كثرة، وتأتي للعاقل على ندرة وقلة، كما قرره جمع منة النحاة، واللغويين، ومن أولئك ابن هشام–رحمه الله– في المغني، وجماعة، ومن أمثلة ذلك قول الله :{ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ}[النساء:3] ، قوله(ما) في الآية المقصود به النساء، والنساء عاقلات، والعاقلات خوطبن ب(ما) لغير العاقل لا للعاقل، ولكن جاء استعمالها على العاقل حقيقة لا تجوزا، وذلك على وجه الندرة والقلة، وهذا من أمثلته.

قوله المصنف –يرحمه الله– (يدخل في خطاب الله تعالى المؤمنون): قوله (يدخل في) هنا للظرفية، ومعناها ظاهر.

قوله(خطاب الله تعالى) إنما ذكر المصنف خطاب الله ولم يذكر قول الله وما إليه؛ لأنه يذهب مذهب القائلين بالكلام النفساني، والقائلون بالكلام النفساني هم الأشاعرة، ومن سار سيرهم، ولذلك كلام الله ليس بحرف، ولا صوت عندهم، ومن ثَمَّ يأتون بلفظ (خطاب الله تعالى) من باب الإجمال؛ حتى لا يثبتوا قولا لله سبحانه وتعالى، وهذا مما يذكره بعضه، واللفظ محتمل لأكثر من وجه، ولكن هو من التدقيق في الكلام مستصحبا مذهب المقرر للكلام في الأصول –أعني أصول الدين–.

إذا قال أهل العلم درس الأصلين في ترجمة لعالم ونحوه، فيقصدون أصول الدين، وأصول الفقه، إذا قال العلماء في ترجمة إنسان ونحوه درس الأصلين، أي درس أصول الفقه، وأصول الدين، أصول الدين يعني العقائد، وهذا هو المعني به عند الإطلاق.

قوله(المؤمنون) واحدها مؤمن، وهو من دخل في الدين بالنطق بالشهادتين، والتزم ما يتعلق بها وجوبا، فيدخل في خطاب الله المؤمنون، والمقصود أصحاب التكليف، فالمكلفون هم المخاطبون بالأمر أصالة، ومن أولئك المسلمون المؤمنون، وسبق.

وأما الثاني : فقول المصنف(الساهي، والصبي، والمجنون غير داخلين في الخطاب) ، في قوله :(الساهي، والصبي، والمجنون..) إلى آخره جمع ألفاظ تدل على معاني اشتركت في حكم، وهو عدم الدخول في خطاب الله تعالى.

أولها: الساهي، مأخوذ من السهو، والسهو عارض، طارئ، يدافع العقل، يوجب عدم تمام التيقظ، ومعناه ظاهر بالاستعمال، والتجربة.

وأما الثاني: فقوله(والصبي)، والصبي من كان دون الحلم، أي سن البلوغ، وذهب جمهور الفقهاء إلى تحديده بخمسة عشر للإنسان أعني الذكر، وهذا ما حكاه جماعة، وإن كان في حكايته عن الجمهور نظر؛ لأن الخلاف وارد، كما ذكره بدر الدين العيني في " البناية في شرح الهداية"، وكذا غيره، والصبي يدخل فيه المميز، وغير المميز؛ لأن الجميع دون البلوغ.

والثالث قوله:(والمجنون) قوله (والمجنون) من جنَّ إذا اختفى، والمقصود جنون العقل، أي اختفاء العقل، فغذا اختفى العقل، وبدت آثار اختفاءه ، سمي صاحبه بالمجنون، واختلف في حده وتعريفه، ومن ذلك : هو عدم انضباط التصرف على مقتضى العادة"، وهذا من تعريفات الجنون، ولكن هذا فيه نظر؛ لأنه قد يعرض للعاقل عارض يوجب عليه عدم الانضباط، فيلحق بالتعريف السابق قيد " لا على جهة العقل" أي على جهة نزع عقل، لا على وجود عارض، وقد يقال " أصلا" لا طارئا، ولا عارضا، وهذا كله مما يذكر.

ودل على عدم دخول هذه الأصناف الثلاثة في الخطاب دلالتان:

أما الدلالة الأولى: فدلالة الشرع، وفي ذلك أدلة، ومن ذلك ما أخرجه ابن ماجه، وصححه جماعة كالنووي أن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: «رفع عن أمتي الخطأ، و النُسيان، وما استكرهوا عليه» ومن الروايات في ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :« عفي عن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يُفيق، وعن النائم حتى يستيقظ» أخرجه الإمام أحمد، و الدارقطني، وهذا كله مما يدل دلالة شرعية على المقصود.

وأما الثانية فدلالة النظر؛ لأن خطاب غير العاقل ممتنع، ولا يجوز عقلا، باتفاق العارفين العقلاء؛ لأن توجه الخطاب على جهة الأمر و إليه لغير مخاطب لا يصح، وإلا فإنه لا يسمى خطابا، ولا أمرا، ومن ثَمَّ اتفق أهل المعرفة أنه لا يقال لجماد خذ كذا، وافعل كذا، وما إليه؛ لأنه يمتنع في مجال الخطاب لغة، وعقلا، عند أرباب المعرفة.

*****

قال المصنف –يرحمه الله-:

الَّذِي يَدْخُلُ فِي الأمرِ وَالنَّهْي ، وَمَا لا يَدْخل

يَدْخُلُ فِي خِطَابِ اللهَّ تَعَالَى الْمُؤمِنُونَ ؟ وَالسَّاهِي ، وَالصَّبِيُّ ، وَالْمَجْنُونُ غَيْرُ دَاخلِينَ في الْخِطَابِ . وَالكُفَّارُ مُخَاطبُونَ بِفرُوعِ الشَّرَائِعِ ، وَبِمَا لا تَصحُّ إلا بِهِ – وَهُوَ الإِسْلامُ – لِقَوْلِهِ تَعَالَى : { مَا سَلَككم فِي سَقرَ قَالوُا لم نَكُ مِن الْمُصَلِّين } .

وَالأَمْرُ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنْ ضِدِّهِ ، وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ أَمْرٌ بِضِدِّهِ .

وَالنهْيُ : اسْتِدْعَاءُ التَّرْكِ بِالْقَوْلِ مِمَّنْ هُوَ دُونَهُ عَلَى سبِيلِ الْوُجُوبِ .

وَتَردُ صِيغَةُ الأَمْرِ وَالْمُرَادُ بِهِ الإِبَاحَةُ ، أَوْ التَهْدِيدُ ، أَوْ التَّسْوِيَةُ ، أَوْ التَّكْوِينُ .

الشرح

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهداه.

أما بعد: فيقول المصنف –يرحمه الله–(والكفار مخاطبون بفروع الشرائع، وقبل ذلك قال المصنف –يرحمه الله–(، والساهي، والصبي، والمجنون غير داخلين في الخطاب) وسبق تبيانه، وبقي نكتة أضيفها تتعلق بمذهب المصنف –يرحمه الله– في التلخيص، والبرهان، مع المقرر هنا، وهو أنه قرر في ذينك الكتابين أنه يستحيل خطاب الساهي، والصبي، والمجنون؛ لأن الجميع ليس محلا لورود الخطاب، فلا يصح توجيه الخطاب إليه، ومن ثَمَّ هل يدخل فيه أم لا؟ فهو غير معني أصالة بها، وإنما قيل ذلك على قول من قال إن المصنف –يرحمه الله– في قوله(الساهي، والصبي، والمجنون) غير داخلين في الخطاب باعتبار أنهم مخاطبون أصالة ، ولكن عرض ما أخرجهم من هذا الأصل.

وقول المصنف –يرحمه الله– (والكفار مخاطبون بفروع الشرائع) ، (الواو) استئنافية، أو عاطفة، وهي على الاستئناف أليق، وأظهر.

قوله:(الكفار مخاطبون إلى آخره) فيه ذكر لمسالة تتعلق بالخطاب ، وسبق، وهي هل الكفار مخاطبون بفروع الشرائع أم لا؟ في المسألة خمسة أقوال، هن مذاهب للأصوليين كما قرره بدر الدين الزركشي –يرحمه الله– في "البحر المحيط" ، وثّمَّ مذهبان مشهوران في المسألة:

أما المذهب الأول: فهو أنهم مخاطبون بفروع الشرائع، وهو ما قرره المصنف–يرحمه الله– هنا، وهذا هو ما عليه عامة الفقهاء، وأكثرهم، وجمهورهم، على ما قرره السمعاني في " قواطع الأدلة"، وبدر الدين الزركشي في " البحر المحيط"، وجماعة، وهو مذهب الأشعرية، ومن ثَم فقد سار المصنف –يرحمه الله– على أصوله في المعتقد، وفي أصوله في المذهب الشافعي، فقرر هذه المسألة متناسبة مع الأمرين السابقين.

وأما الثاني: فما ذهب إليه جمهور الحنفية، وهو ما اختاره الرازي في محصوله، وجماعة، من أن الكفار غيروا مخاطبين بفروع الشرائع.

وليعلم أن توجه الخطاب للكفار في المسألة السابقة يقصد به في الدنيا، وأثره في الآخرة، فتوجه الخطاب لهم في الدنيا أصالة، ويراد منه اثره في الآخرة، ثُم مسألة أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع من المسائل التي أورد المصنف دليلها على خلاف ما قرره في استعماله في إيراده لفصول الأصول، فإن عادته قد جرت على عدم إيراد الأدلة،

والدلائل، خالف عادته ، وما نحن في صدده، فأورد الدليل على قوله بعد، بقوله تعالى : {قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ}[المدثر: 43].

قال المصنف : (والكفار) (الـ) في قوله (والكفار) إما أن تكون للاستغراق، أو أن تكون للعهد الذهني، فكونها للاستغراق لتشمل جميع مفردات من كان كافرا، سواء أكان كفره أصليا، أم كان كفره بعد إيمان مما يسمى المرتد، وسواء أكان كتابيا، أم غير كتابي، والفقهاء يقسمون الكفار إلى ثلاثة أقسام: أما القسم الأول: فالكفار الأصليون، وأما الثاني فالكفار الكتابيون، وأما الثالث فالكفار المرتدون، والأول والثالث هو المشهور في تنظيره عند الفقهاء، والثاني معمول به عند التفرقة في الأحكام.

وأما كونه للعهد الذهني، فالمعهود هم الكفار أصالة، وقيل بل يخرج من ذلك من كان كفره أصليا، على مذهب من يذهب إلى أن الكفار الأصليين غير مخاطبين بفروع الشرائع، خلافا لمن عرض له الكفر بعد إيمان، وهو المرتد، فالخطاب بفروع الشرائع هو المقصود به في هذه المسألة، وهو قول من ضمن الأقوال الخمسة المشار إلى حكايتها آنفا.

والأول – أعني على أنها للاستغراق – هو الأظهر، حتى لا يرد هذا المذهب الذي ذُهب إليه.

قوله (بفروع الشرائع) الباء هنا للإلصاق ،وقيل غيرها، و فروع الشرائع ضدها أصول الشريعة، وفي قول المصنف (فروع الشرائع) دلالة على أنهم مخاطبون بأصول الشرائع، وكونهم مخاطبين بأصول الشرائع، هذا هو الذي اتفق عليه في الجملة، على ما حكاه جماعة، ومنهم بدر الدين الزركشي –يرحمه الله– في " البحر المحيط"، وابن النجار في شرحه على مختصر التحرير، وللمسألة طرف يأتي.

قوله (الشرائع) جمع شريعة، فهي فعيلة، بمعنى مفعول، فالمقصود شريعة بمعنى مشروع، أي ما كان مشروعا بمقتضى ما جاء عن الشارع، وما إليه، وفي جمع المصنف للشريعة فائدتان:

أما الأولى فهي تعدد الشرائع، وأنها ليست واحدة، وهذا ما عليه جمهور الأصوليين، والفقهاء، وأهل الكلام.

وأما الثاني: فهو أن كل كفار تجاه شريعة الخطاب بالفروع متجه إليهم، فمن كفر بشريعة موسى الخطاب بفروعها متجه إليه، ومن كفر بشريعة عيسى كذلك الحُكم، ومن كفر بشريعة النبي محمد صلى الله عليه وسلم– كان الحكم كذلك، وهكذا.

قال المصنف :(وبما لا تصح إلا به) (ما) في قوله (بما) موصولية، فيكون التقدير وبالذي.

قوله (لا تصلح إلا به) أي شرعا، وقيل وعقلا، وعادة، فقوله (إلا به) إما أن يتعلق بالعادة، وإما أن يتعلق بالعقل، و إما أن يتعلق بالشرع، والثالث هو مقصود المصنف –يرحمه الله-، كما قرره جمهور شراح الورقات، وهو المقصود عند جمهور الأصوليين وأكثرهم، كما قرره المصنف في " البرهان"، و " التخليص".

فقوله:(وبها لا تصح به) أي شرعا، والمقصود به هنا ما فسره المصنف –يرحمه الله- بقوله (وهو الإسلام)، فقوله (وهو الإسلام) جملة تفسيرية على سبيل حصر الضمير في قوله (به) في الشرع، فقوله (وهو الإسلام) أي ما لابد للكافر به حتى يصح الفرع منه، وهو الإيمان، وما إليه، فإذا كان كافرا فلا يصح ورود الفرع منه بحال، وإذا كان مؤمنا صحَّ، وأجزأ على وجه الإجزاء المحكي بمذهبيه سابقا.

وقيل بل الكافر يصح منه الفرع في حالتين:

أما الحالة الأولى: فإذا لم يكن من شرطه التقرب، ويدخل فيه التروك، فترك الزنا، والخمر، وما إليه لو فعله الكفار لصح منه وهو فرع، دون شرط الإيمان والإسلام.

وأما الثاني: فهو لو فعل شيئا بدون شرط الإيمان على نية الامتثال لأجزأ في مواطنه في الفروع، ومن أمثلة ذلك الكفارة التي لا يدخلها التقرب، ومنها على قول كفارة اليمين، لو أخرجه، فإنه قد كفر وإن لم يرد التقرب، إلا أن قول المصنف –يرحمه الله:(وبها لا تصح إلا به) إذا حُمل جهة الشرع فيلزم أن يُحمل على جهة الامتثال الشرعي، أي المـــُجزأ، وهذا لا يكون إلا على شرط الإيمان، وكونه سابقا للفرع، باتفاق الفقهاء والأصوليين.

قول المصنف :(لقوله تعالى) اللام في قوله تعليلية، أي علة ذلك قوله تعالى : {قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ} [المدثر: 43] ، وجه الدِلالة يأتي فيها على المقصود أنهم بيَّنوا أن سبب دخولهم النار تركهم للصلاة، وترك الصلاة من الفروع، لا من أصول الدين، وهذا محل إجماع عند الفقهاء، كما حكاه غير واحد، ومنهم النووي في شرحه على المهذب، وابن قدامة في شرحه على مختصر الخرقي، وجماعة.

ويُورد على هذا الاستدلال إيرادان:

أما الأول: فهو أنه استدلال بما فيه احتمال فلا يصح، و وجهه أن الله سبحانه وتعالى ذكر عن الكفار أنهم دخلوا النار ، فلما سئلوا عن سبب ذلك، ذكر جملة أمور ، كان من بينها أنهم تاركون للصلاة، فهل السب باجتماع هذه الأمور المذكور في الآي، أم بأفرادها وأبعاضها؟ جمهور المفسرين على أنه باجتماعها ، لا بأبعاضها، إلا ما كان مخالفا لأصل الدين من أبعاضها، وهذا قول جمهور المفسرين وأكثرهم، كما حكاه جماعة، ومنهم ابن العربي في " أحكام القرآن" ، والقرطبي في تفسيره.

وقيل: بل دخولهم بسبب الأبعاض، ولو لم تكن تخالف الأصول، وهذا مُضعَّف عند الجمهور، وجمهور الفقهاء أيضا، ومن ثَمَّ يرد الاحتمال، فاستدلال المصنف هنا بالسبب ، بسبب الترك للصلاة، على أنه فرع تُرك أوجب الخطاب غير متجه لورود الاحتمال، وسبق، ويدفع ذلك بأن يقال: لم يرد المصنف –يرحمه الله– حقيقة الأمر وإنما ما يصح ولو احتمالا، وما صحَّ ولو احتمالا جاز من جهة العقل، لا من جهة الواقع، وجوازه من جهة العقل محل خلاف أورده المصنف –يرحمه الله– هنا على القول بوجود الخلاف في الجواز العقلي.

وأما الثاني: فهو أن الاستدلال منقوض ؛ لانخرم عدالة القائل، فالقائل كافر، حيث إن الله حكى على لسان أولئك أنهم قالوا : {قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ}[المدثر: 43]، أنهم قالوا:{ لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ}[المدثر:43] ، وهذا حكاية عن كافر، وجمهور الأصوليين بالاتفاق على أن الخبر إذا ورد من مخروم عدالة لا يقبل، والكافر منخرمة عدالته إجماعا، فخبره غير مقبول هنا، ويجاب بأن يقال ليست الحجة أصالة في إخبار الكافر هنا، وإنما في إقرار الله سبحانه وتعالى لما حُكيَ، فيقال ما كل خبر عن كافر في القرآن مُقرٌّ، بل من الأخبار ما جاء في القرآن، ولم يأت الإقرار، ولا نفيه عليه، ولكن عُلم أنه غير صحيح، فلا يستدل بهذا الدليل حينئذ، ومن أمثلة ذلك قول الله حكاية:{ وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ}[الأنعام:23]، على لسان الكفار، وهذا لم يُسبق، ولم يلحق بإقرار ولا تكذيب، فما كل خبر في القرآن مُقرْ، فالاستدلال بأنه قولهم: {قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ}[المدثر: 43]، قد أقرهم القرآن عليه محل نظر، لأنه ما كل خبر في القرآن أُقرَّ عليه، بل منها ما حكي وتُرك الإقرار وعدمه، ومن أمثلته ما سبق، فإذا تأخر الحكم في بعض مفرداته أوجب عدم صلاحيته للتحاكم به عند النزاع، ذلك أنه استُدِل بأنه قوله: {قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ}[المدثر: 43]، أقرهم الله عليه، وهذا ليس صحيحا بإطلاقه في مواقع في القرآن، فهناك آيات حُكي فيها الكذب، ولم يأت الإقرار ولا النفي، فدلّ على تأخر حكم الإقرار، فدلَّ على عجم صحة ما ذُهب إليه، ومن ثَمَّ قيل قول المصنف –يرحمه الله– لقوله تعالى: {قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ} [المدثر: 43]، حقه عدم الذكر لشيئين:

أما الأول: فلأنه محل نزاع، ولا يصح عند كثير.

وأما الثاني: فلعدم جريان عادة المصنف على ذكر الحجج، والأدلة في هذا المتن.

قال المصنف –يرحمه الله–:(والأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عن شيء أمر بضده) قوله:(والأمر بالشيء) (الواو) هنا للاستئناف على الأظهر. (بالشيء نهي عن ضده) ما قرره المصنف –يرحمه الله– ظاهره أن عين المنهي عنه والمأمور سِيَّان من حيث المعنى، أي سواء، واحد، والمسألة محل خلاف، فظاهر عبارة المصنف –يرحمه الله–:(والأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عن شيء أمر بضده) يدل على أن عين المأمور هو المنهي عنه، وهذا مذهب الأشعري،

وعليه الأكثر، كما قاله المرداويُّ في " التحبير على التحرير" ، وذهب الآمدي ، والرازي إلى أن المأمور يتضمن المنهي لا أنه عينه، وذهب آخرون ومنهم المصنف في " البرهان" و " التلخيص"، وكذلك الغزَّالي في " المستصفى" إلى أنه لا يتضمنه، وليس بعينه، وهذه الأقوال المحكية لما يُفهم من ظاهر كلام المصنف –يرحمه الله- محل خلاف عند الأصوليين تحريره أن يقال:

إما أن يوجه الخلاف على الكلام النفساني، أو على اللسان، فإن تعلق الخلاف بالكلام النفساني الذي المأمور فيه يتعلق بضده الوجودي؛ لأن المأمور عند القائلين بالكلام النفساني، كالأشعري ومن سار سيره، يقولون لا صيغة للأمر؛ لأن الكلام نفساني، لا بحرف، ولا بصوت، فإذا لم يكن له صيغة فإنه يكون وجود ضده هو المتعلق بالمضادة عند الأمر، فالأمر نفساني لا بصيغة، بخلاف ضده الوجودي فعينه موجودة، ومن ثَم يكون له وجود وعين، ونفس، فإذا قيل برجوعه للكلام النفساني ففيه الخلاف، ومرده على أقوال ومذاهب ثلاثة:

أولها: أنه ليس نهيا لا لفظا، ولا يقتضيه عقلا، وهذا ما جزم به الغزَّالي في مستصفاه، وهو قول المعتزلة على ما حكاه الرازي في محصوله، و جماعة.

وأما الثاني: فهو أنه عينه باعتبار أن الأمر لا صيغة له، وهو قول أبي الحسن الأشعري، وحكاه بعض متأخري الأشاعرة عن جمهورهم، وذكره ابن برهان في " الأوسط" عن أكثر الأصوليين، وهو مُنازع في حكاية الأكثرية، على ما ألمح إليه جماعة، كبدر الدين الزركشي.

وأما الثالث: فهو أنه متضمن للمضادة من جهة المعنى، وهضا ما عليه عامة الفقهاء، واختاره الآمدي والرازي في محصوله، ومن ثَمّ إذا جعل الخلاف متعلقا بالكلام النفساني كانت المذاهب فيه على ما سبق، فإما أن يقال إنه عينه، وإما أن يقال إنه غير عينه، فإن قيل بذلك كان على جهة التضمن من جهة المعنى لا غير، أو يقال لا تعلق بالمضادة لا لفظا ولا عقلا، وهو ما اختاره الغزالي –رحمه الله-، والمصنف –يرحمه الله- في " التلخيص" و " البرهان" ذهب مذهب الغزالي السابق المحكي، والغزالي تلميذ لأبي المعالي الجويني، يقال: الغزَالي، والغزَّالي، والضبط المستظهر كما قرره الزّبيدي في شرحه على الإحياء أنه الغزَّالي؛ لأن من ذهب أنه الغزَالي بتخفيف المعجمة-أعني الزاي- فإنما نسبوه إلى محلة اسمها" غزالة"، وهذه المحلة هل لها وجود، أم أنها حكاية تقليد لا تصح؟ ذهب المحققون أنه لا وجود لها، فصير إلى النسبة من الغزل، فحقه أن يكون بالتشديد على ما ذهب إليه الأكثر من الصرفيين وغيره، وهو ما ارتضاه جماعة، ومنهم الزّبيدي في شرحه على الإحياء، فما ذهب إليه الغزّالي فيما سبق هو مذهب المصنف –يرحمه الله في " البرهان" و " التلخيص" ومن ثَمَّ يبين أن قول المصنف –يرحمه الله-:(والأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عن الشيء أمر

بضده) خالفه فيما قرره في كتابيه إذا حُمل على الكلام النفساني وهو الأصل، جريا على مذهب المصنف –يرحمه الله– في أصول الدين، وهو ما سار عليه في مواضع من الورقات، وسبق التنويه على بعضها، وعليه من المواضع التي اختلف فيه كلام المصنف –يرحمه الله– على ما قرره في كتبه الأصولية الأخرى، وإذا حُمل الخلاف على اللساني، أي أن الأمر له صيغة، وبصوت، وبحرف، ولفظ، وقول ، فهذا فيه مذهبان.

أما المذهب الأول: فهو أنه يتضمن الضدية، وهو ما عليه المعتزلة، كما حكاه الرازي في محصوله، وجماعة.

وأما الثاني: فهو أنه لا يدل عليه أصالة ، لا باللفظ وما إليه، وهو ما قرره جماعة من الفروعيين، ومنهم النووي في " الروضة" وغيره، ومنه يُعلم أن الخلاف إما أن يحمل على النفساني وهو الأظهر، وإما أن يُحمل على اللساني وفيه ضعف، وفي كل خلاف.

قول المصنف –يرحمه الله-:(والأمر بالشيء نهي عن ضده) ،(نهي) هل يدخل في مطلق النهي هنا المكروه؟ أم أنه مقصور على المحذور، مذهبان للشُّراح والأصوليين، الجمهور من الأصوليين عل حمله على الحضر والتحريم ليس إلا، فيكون التقدير :(والأمر بالشيء تحريم يتعلق بضده) وهذا إذا تعلق الأمر بالوجوب ليس إلا، وهو ما عليه جمهور الأصوليين، ومن ثم قول المصنف (الأمر) أي الذي هو بمعنى الوجوب، وقوله (نهي) أي الذي هو بمعنى التحريم، فاللفظ يُفيد العموم، ولكنه أراد غير عمومه بدلالة السياق، وهو ما عليه جمهور الأصوليين وسبق.

قوله (والنهي عن الشيء نهي عن ضده) ليُعلم أن مسألة الضدية في الأمر والنهي لها قيدان، أما القيد الأول فإذا تعلق النهي والأمر بعين، لا بعموم، وأما الثاني فهو أن يتعلق لا باللفظ وحروفه، بل بمعناه وما إليه.

وبيان الأول: أن الأمر بالشيء نهي ضده، أي من جهة التعيين للمأمور، ومن جهة التعيين للمنهي، وأما إذا أطلق فقيل إذا جاء أمر مبهم عام غير معيِّن لمفردة فهذا لا يدخل في مسألتنا إجماعا عند الأصوليين والفقهاء، حكاه إجماعا جماعة، منهم بدر الدين الزركشي –رحمه الله– في " البحر المحيط"، وبيان القيد الثاني: أن اللفظ غير مقصود في الخلاف، فلفظ (افعل) ولفظ(لا تفعل) الخلاف بينهما ظاهر بالإجماع، وهو غير مقصود في المسألة هنا عند جمهور الأصوليين، وقيل بالاتفاق، كما حكاه جماعة، منهم بدر الدين الزركشي في " البحر المحيط"، فوقعت المسألة موقع خارج القيدين، فإذا عيِّن المأمور ثم كان متعلقا بغير اللفظ جرى الخلاف السابق.

قال المصنف –يرحمه الله– في" البرهان":(إذا أُمر بشيء معين فإنه نهي عن جميع أضداده، وإذا نـُهِي عن شيء معين، فليس أمرا بجميع أضداده) وهذا يقيد عباره المصنف –يرحمه الله– في قوله:(النهي عن شيء أمر بضده، والأمر

بشيء نهي عن ضده) وهو ما عليه جمهور الأصوليين، أعني ما حكاه المصنف في " البرهان" كما حكاه جماعة، كالآمدي في " الإحكام".

قال المصنف –يرحمه الله-:(والأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عن شيء أمر بضده، مثاله فيما ذكره في" البرهان" أن يقال: أمر الله بالنكاح على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم لمعشر الشباب، كما في الحديث الصحيح أن النبي :« يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج» فالأمر بالنكاح للشباب نهي عن ضده، وسبق.

وأما مثال النهي: فالنهي عن شيء يقتضي الأمر بضده، كالنهي عن الزنا أمر بالزواج، محل خلاف عند الفقهاء والأصوليين، ومن ثَم يعلم ما سبق من قول صاحب" البرهان" ما قال.

قول المصنف (والنهي استدعاء الترك بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب) على آخره، قوله (والنهي)(الواو) هنا استئنافية على قول ، وقيل عاطفة، وهو الأظهر، ومحل العطف أبواب وأصول الفقه المذكورة من قول المصنف – يرحمه الله– السابق، وهذا هو الذي عليه أكثر الشراح وجماهيرهم.

قوله:(النهي استدعاء الترك بالقول) في جملة من النسخ للورقات لفظة (استدعاء) أي طلب الترك بالقول فجملة (أي طلب) أثبتت في بعض النسخ.

وفي قوله (ويدل على فساد المنهي عنه)جاء في جملة من النسخ (ويدل النهي المطلق على فساد المنهي عنه).

قول المصنف –يحرمه الله– (استدعاء) سبق في قوله:(الأمر استدعاء الفعل).

قوله: (الترك) هو ضد الفعل، ومعنى الضدية هو ما لا يجوز اجتماع الضدين في ظرف، وفي جهة واحدة، ويجوز ارتفاعهما، كما قرره أهل النظر، والمعرفة، وهل الترك مع الفعل من باب التضاد، أم من باب المناقضة؟ مذهبان لأرباب النظر وغيرهم، وكونه من باب التضاد هو الذي عليه الجمهور، ومن ثَم يقال الترك ذد الفعل، فذكر المصنف الضد ليبين ضده أكثر.

قوله(بالقول) فيه ما في سابقه من تعريف الأمر

قوله(ممن هو دونه على سبيل الوجوب) فيه ما في سابقه، في قوله(ممن هو دونه على سبيل الوجوب)وسبق بيانه.

قوله:(ويدل النهي المطلق على فساد المنهي عنه) قوله(عنه) الضمير فيه إما أن يتعلق بالشرع، أو أن يتعلق باللغة، وهما مذهبان للأصوليين، وتعلقه بجهة الشرع عليها الأكثر، والجمهور، كما قرره ابن النجار في شرحه على مختصر التحرير ، وجماعة، فيكون المعنى:(ويدل النهي المطلق على فساد المنهي عنه من جهة الشرع، فكل ما نهي نهيا مطلقا عنه لو فُعل لكان فعل المنهي عنه فاسدا شرعا، وقيل بل تعلقه من جهة اللغة، أي دلت اللغة على أن النهي المطلق يدل على

فساد المنهي عنه من جهة اللفظ والمعنى بمقتضى اللغة، وهذا قول ضعيف، كما قرره الرازي في محصوله، وجماعة، ولهذا الأكثر على ما سبق.

ومسألة النهي المطلق هل يدل على فساد المنهي عنه؟ اختلف تقرير هذه المسألة عند الأصوليين، أقرب طرق تقرير المسألة ما ذكره الزركشي –يرحمه الله– في البحر المحيط، وهي ان النهي عن الشيء على ما سبق يأتي على قسمين لا غير:

أما القسم الأول: فهو أن يكون النهي عن الشيء لا عنه، بل لغيره، وهذا يأتي على جهتين: أما الأولى: فهي أن يُنهى عنه لمعنى غيره جاوزه منه إلى الغير، وهذا له أمثلة، ومن أمثلته: البيع والشراء بعد سماع النداء الثاني من يوم الجمعة، فإذا وقع البيع والشراء بعد ذلك النهي هنا لا عن البيع والشراء أصالة، وإنما عن معنى في غير البيع والشراء، جاوز البيع والشراء إلى غيره، الغيرُ قيل هو: انشغال البائع المشتري بما يأخره عن الواجب، فانشغاله هو المعنى المتعلق بالنهي.

وأما الثانية: وهو أن يتصل النهي بالمنهي عنه على جهة الوصفية، وما إليه، ومن أمثلة ذلك الزنا، فالإيلاج ليس منهي عنه في أصله، فالزوج يولج مع زوجته، والسيد له أن يولج مع أمته، وما إليه، وإنما نُهي عن الزنا لصفة طرأت، وهي موضعه من الفرْج المطروق عند الإيلاج، بأنه لغير ما هو حلال، وهذا المعنى يتعلق بالوصف، وفيه انتهاك العرض، والنسل، والنسب على قول ، وحفظ هذه الأصول واجب ومقصد شرعي أسا عند جمهور الفقهاء على ضم العرض والنسب، وأما النسل فمجمع عليه.

فأما الجهة الأولى: فهل يقتضي مطلق النهي فساد المنهي فيها، في هذه الجهة؟ مذهبان للأصولين وغيرهم، الجمهور من الأصوليين أنه لا يقتضيه، خلافا للمشهور عند الحنابلة ، على ما قرره ابن النجار في شرحه على مختصر التحرير، وما ذهب إليه المالكية في ظاهر مذهبهم، والشافعية، والحنفية، وجمهور الأصوليين وأكثرهم هو الذي رجحه جماعات، ومن أولئك الآمدي ، والرازي، وغيرهما، كأبي المعالي الجويني –يرحمه الله– في " البرهان" و " التلخيص".

وأما الثانية ففيها خلاف أيضا، ومردُّها ثلاثة أقوال على ما قرره بدر الدين الزركشي–يرحمه الله– في " البحر المحيط"، وعدم كونه مفيدا هو مذهب الأكثرين على ما عُزي كما ذكره بدر الدين الزركشي في البحر المحيط، وإن كان الحنفية يذهبون على فساد الوصف، لا فساد المنهي عنه، كما هو مقرر في فروعياتهم، وذكره السَّرَخْسِي في أصوله، فالوصف في المنهي عنه في الجهة الثانية هو الفاسد، وأما المنهي عنه نفسه فليس فاسدا، وهذا ملحظ دقيق عند الحنفية، كما هو مقرر في فروعياتهم، وأصولهم.

وأما القسم الثاني: فإذا تعلق النهي بعين المنهي عنه لا بغيره، فهذا فيه ثلاثة أقوال محكية، حكاها جماعة، ومنهم بدر الدرين الزركشي في" البحر المحي" ، والمرداوي في " التحبير على التحرير"، والأكثر والجمهور أنه يقتضي الفساد مطلقا، كما قرره المرداوي في " التحبير"، والزركشي في " البحر المحيط"، و مذهب الأشعري وجمهور المتكلمين، والغَزَّالي أنه لا يقتضي الفساد مطلقا، وذهب بعضهم للتفريق بين العبادات والعقود، كالرازي في محصوله، فهو فاسد في العبادات غير فاسد في المعاملات والعقود، ومذهب الجمهور والأكثر هو ما سبق، ويستدل عليه بدلالتين:

أما الأولى: فدلالة الشرع، ومن جملتها قول النبي –صلى الله عليه وسلم-: «ما أمرتكم به فائتمروا له، وما نهيتكم فاجتنبوه»، قال بعضهم قوله:(فاجتنبوه) لكونه فاسدا، ولو فعلتموه لما كان صحيحا، ويرد هذا التوجيه لأصل المسألة، إذ لا دلالة فيه على أصل المسألة ؛ لورود الاحتمال على قوله :(فاجتنبوه).

والنبي صلى الله عليه وسلم قد نهى عن كل ما لم يكن على أمره، وهذا يتعلق برده لفساده، كما قيل توجيها، إلا أنه يقال مَرَدُّه إلى أصل المسألة، وهي محل خلاف.

وأما الثانية: فدلالة النظر، قيل لم ينهى عن الشيء إلا لعلة فيه، وهذه العلة تقتضي فساده، ليس إلا، ومن ثَمَّ حُمل على أنه يقتضي الفساد، وهذه من جملة الدلائل التي يذكرها الجمهور، والأكثر في تقرير مذهبهم، فهذه مسألة هي مسألة هل النهي المطلق يدل على فساد المنهي عنه، أم لا؟ فتبين أنها تختلف باختلاف جهاتها، وأقسامها.

قال المصنف –يرحمه الله-:(وترد صيغة الأمر والمراد به التهديد، أو التسوية، أو التكوين)

قوله:(ترد صيغة) أي على سبيل التجوز، لا على سبيل الحقيقة؛ لأنه سبق أن حقيقة الأمر الوجوب، لا الاستحباب، لا غيره، فإذا كانت الحقيقة ما سبق ، كان المجاز ما ذكر المصنف-يرحمه الله- هنا.

وإنما ذكر المجاز بعد ذكر الحقيقة لعلتين:

أما الأولى فلتنويه على هذا المجاز، والتجوز ، في الحقيقة، فقد تُطلق وهذا بلحظ المخالفين في عدم استعمال هذه الأشياء في غير الوجوب.

وأما الثاني: فهو ترجيح مجيء هذه المفردات مُستعمَلا صيغة الأمر.

فهاتين العلتين مراعا، عند ذكر قول المصنف:(وترد صيغة الأمر والمراد به).

قوله:(صيغة الأمر) كلمة (الأمر هنا) يراد بها المعنى العام للأمر، لا المعنى المخصوص عند الأصوليين، وإنما حُمل على المعنى العام لأن هل الأمر عند الأصوليين له صيغة أم لا؟ قولان، هما مذهبان، سبقا.

ثم قال المصنف(والمراد به الإباحة) (به) الضمير يعود إلى الأمر، فإذا عاد إلى الأمر، هل يعود عليه على المعنى العام أم على المعنى الذي يريده الأصوليون؟ قطع الأصوليين والشراح بعوده على المعنى الأصولي، لا على المعنى العام، فإذا عاد على المعنى الأصولي ورد إشكال: كيف أُعيد الضمير على كلمة هذه الكلمة لها معنى غير ما أُعيد الضمير عليه؟

فيقال: هذا على سبيل الاستخدام، و الاستخدام اصطلاح سبق شرحه، فإذا كان على سبيل الاستخدام جاز، ومن ثَمَّ فقد اعترُض على قول المصنف(به) باعتراضين:

أن الضمير في قوله(به) في حقيقته يعود على صيغة الأمر، لا على الأمر نفسه، فإذا عاد على الصيغة كان حقه أن يقال (بها) لا (به).

وأما الثاني: فهو أنه أعاد الضمير إلى الأمر في قوله:(صيغة الأمر)، والمقصود صيغة الأمر، لا الأمر، وهذا سبق أنه مدفوع بأنه أراده على سبيل الاستخدام

قال المصنف:(والمراد به الإباحة، أو التهديد) الإباحة سبق.

قوله(أو التهديد): التهديد من هدَّد قيل : هو بمعنى الحظر والتحريم، وقيل هو قريب منه، لا معناه، والثاني عليه جمهور الأصوليين، أذا جاءت الصيغة ويقصد بها التهديد فلا تكون للوجوب، وإنما تكون على سبيل التهديد، فإذا عصى العبد سيده فهدده سيده فقال: اعمل كذا من الأعمال الشاقة، على سبيل التهديد، فلم يُرد السيد حقيقة الأمر بصيغة (افعل) للعبد، وإنما أراد تهديده بهذه الصيغة، مثال: أن يقول السيد لعبده: احرث لي أرضي الفلانية، ويخصها، فلم يحرضها العبد، وتأخر، فقال له السيد: احرث أرضي الفلانية، أو احرق جميع أراضيَّ، فقوله :(أو احرث) (احرث) في جملة (أو احرث) على سبيل التهديد إن أراده، فتكن الصيغة صيغة أمر، والمقصود بها التهديد، لا حقيقة الأمر، وهو الوجوب.

قوله:(أو التسوية) أي التسوية بين أمر وأمر بإيراده، فليس المقصود الأمر، وإنما المقصود التسوية بين الشيئين، ومن أمثلة ذلك على قول:{ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا }[الإسراء:50]، التسوية بين كونونية الحجارة، وك ونونية الحديد، ومنه :{ فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا }[الطور:16]، وهذا من باب التسوية بين الأمرين، فالمقصود التسوية، لا حقيقة الوجوب، فليس المقصود واجب عليكم الصبر، بلفظ (اصبروا) الأولى، ولا المقصود أيضا حقيقة النهي في (لا تصبروا)، وإنما المقصود هنا التسوية.

وأما التكوين، فالمقصود بالتكوين، أي أن يكونوا بمكوِّن فاستعملت صيغة الأمر من جهة الدلالة على الكينونية، لا من جهة أنها مقصود بها الأمر الوجوبي، ومن ذلك قول الله سبحانه وتعالى:{ كُونُوا قِرَدَةً} [البقرة:65]، فكونونية

أولئك القردة عند أمر الله بالكونونية لقوم عصوا الله سبحانه وتعالى، ليس المقصود امتثلوا وانقلبوا إلى كونكم قردة، بمقتضى صيغة(كونوا)، فصيغة (كونوا) أمر ، وإنما المقصود بها الكينونة، أي أنهم كانوا قردة بصيغة التكوين التي هي (كونوا) ، فهذا من باب التجوز في مواضعه السابقة، أعني موضع الإباحة، والتهديد، والتسوية، والتكوين، وحقيقة صيغة الأمر على ما سبق الوجوب، فهذا ما يتعلق بها ذكره المصنف –يرحمه الله–.

******

العام والخاص

قال المصنف رحمه الله :- وَأَمَّا الْعَامُّ : فَهُوَ مَا عَمَّ شَيْئَيْنِ فَصَاعِداً مِنْ غَيْرِ حَصْرٍ ، وَأَلْفَاظُهُ أَرْبَعَة : الاسْمُ الْمُعَرَّفُ بِالأَلِفِ وَاللامِ ، وَاسْمُ الْجَمْعِ الْمُعَرَّفُ بِاللامِ ، وَالأَسْمَاء الْمُبْهَمَةُ كَمَنْ فِيمَنْ يَعْقِلُ ، وَمَا فِيمَا لا يَعْقِلُ ، وَأَيٍّ فِي الْجَمِيعِ ، وَأَيْنَ فِي الْمَكَانِ ، وَمَتَى فِي الزَّمَانِ ، وَمَا فِي الاسْتِفْهَامِ وَالْجَزَاءِ وَغَيْرِهِ ، وَلا فِي النَّكِرَاتِ .

وَالْعُمُومُ مِنْ صِفَاتِ النُّطْقِ ، وَلا يَجُوزُ دَعْوَى الْعُمُومِ فِي غَيْرِهِ مِنَ الْفِعْلِ وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهُ .

وَالْخَاصُّ يُقَابِلُ الْعَامَّ ، وَالتَّخْصِيصُ : تَمْيِيزُ بَعْضِ الْجُمْلَةِ ، وَهُوَ يَنْقَسِمُ إِلَى مُتَّصِلٍ وَمُنْفَصِلٍ ، فَالْمُتَّصِلُ : الاسْتِثْنَاءُ ، وَالشَّرْطُ ، وَالتَّقْيِيدُ بِالصِّفَةِ .

وَالاسْتِثْنَاءُ : إِخْرَاجُ مَا لَوْلاهُ لَدَخَلَ فِي الكَلامِ ، وَإِنَّمَا يَصِحُّ الاسْتِثْنَاءُ بِشَرْطِ أَنْ يَبْقَى مِنَ الْمُسْتَثْنى مِنْهُ شَيْءٌ ، وَمِنْ شَرْطِهِ أَنْ يَكُونَ مُتَّصِلاً بِالْكَلامِ ، وَيَجُوزُ تَقْدِيمُ الْمُسْتَثْنى عَلَى الْمُسْتَثْنى مِنْهُ ، وَيَجُوزُ الاسْتِثْنَاءُ مِنَ الْجِنْسِ وَمِنْ غَيْرِهِ .

وَالشَّرْطُ يَجُوزُ أَنْ يَتَقَدَّمَ عَلَى الْمَشْرُوطِ .

وَالْمُقَيَّدُ بِالصِّفَةِ يُحملُ عَلَيْهِ الْمُطْلَقُ كَالرَّقَبَةِ قُيِّدَتْ بِالإِيمَانِ فِي بَعضِ الْمَوَاضِعِ فَيُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ .

وَيَجُوزُ تَخْصِيصُ الْكِتَابِ بِالكَتَابِ ، وَتَخْصِيصُ الكِتَابِ بِالسُّنَّةِ ، وَتَخْصِيصُ السُّنَّةِ بِالكِتَابِ ، وَتَخْصِيصُ السُّنَّةِ بِالسُّنَّةِ ، وَتَخْصِيصُ النُّطْقِ : بِالْقِيَاسِ ، وَنَعْنِي بِالنُّطْقِ : قَوْلَ اللهِ تَعَالَى وَقَوْلَ الرَّسُولِ صَلَى اللهُ عَليهِ وَسلَّم .

الشرح

فقول المصنف –يرحمه الله–:(وأما العام) محمول على أنه معطوف على ما سبق في ذكر فصول وأبواب أصول الفقه، حيث ذكر المصنف –يرحمه الله– من فصول وأبواب أصول الفقه " العام"، فقوله (العام) في قوله:(وأما العام) معطوف عليه، و(أما)أتت للتفريع، إنباء عما فـرِّع عنه.

قوله: (فه) الفاء جاءت في جواب ، في صدر جواب الشرط على ما سبق إيضاحه مرارا.

قوله(هو ما عم شيئين فصاعدا): (ما) في قوله:(ما عم) بمعنى (الذي) أي الموصولية، فيكون التقدير هو الذي عمَّ شيئين فصاعدا.

وفي قوله (عمَّ) نور دور يسمى بالدور الوقفي، أو المتوقف، لفهم توقف كلمة (عم) على فهم كلمة العام لوجود أحرف المـعُرَّف فيها عـرُِّفْ، وهذا ما يسمى بالدور الوقفي، أو المتوقف، ودفع ذلك بأن قيل كلمة (عمَّ) لا يقصد بها المعنى العام فيما عرف المصنف العام به، وإنما يـقُصد بها معنى الشمولية بمقتضى اللغة العربية، يُقال: عمَّ الماء الوادي إذا شمل أجزاءه، وهذا المعنى مقصود هنا في قول هنا(عمَّ) عليه، فإن قول المصنف –يرحمه الله–:(أما العام) لا يريد

العموم اللفظي اللغوي، ففسره بقوله :(فهو ما عمَّ) وإنما أراد العوم الاصطلاحي، ففسره بالمعنى العام للعام عند الأصوليين.

قوله:(فهو ما عمَّ شيئين فصاعدا) (شيئين) أي :مثنى شيء ، والشيء عند أرباب المعرفة يعرفونه بقولهم: هو ما يــــُخبر عنه، أو يـــُعلم به، فهذا هو الشيء عند القوم، ومن ثَمّ ثنَّى المصنف –يرحمه الله– (الشيء) مدخلا إياه تحت تفسير العام الاصطلاحي بمفهومه العام، وفي قوله (الشيئين) هل أراد معنى التثنية حقيقة، أم أنه أطلقها ،وأراد ما يتعداها؛ لأن العام يشمل مفردين، وأكثر، ومسميين ، وأكثر، وشيئين، وأكثر، فليس قاصرا على التثنية، وعدم قصران العام، والعموم على التثنية، هو ما أطبق عليه الأصوليون القائلون بصيغ العموم وما إليها.

قوله:(فصاعدا)، كلمة(صاعدا) تُعرب بأنها حال لمقدر يُقدر ذلك بجملة يُسبك ما بعدها بما قبلها، فيقال: فهو ما عمَّ شيئين ، فذهب المدلول صاعدا عن ذينك الشيئين، فكلمة (صاعدا) حالا للمدلول الذاهب عن ذينك الشيئين، ومن ثم كان منصوبا.

وفي قوله فصاعدا) هل أراد أن ما بعد الشيئين متعلق بالشيئين، أم أنه منفصل، بمعنى (أو)، مذهبان للأصوليين والشراح: مذهب الأكثر على مذهب القائلين بصيغ العموم، هو أنه أراد بــــ(الفاء) في (فصاعدا) معنى (أو)، فيكون التقدير: فهو ما عم شيئين، أو أكثر من شيئين؛ لأن كلمة (صاعدا) تكون بمعنى الأكثرية، ومن ثَم فقد ذكر المصنف – يرحمه الله– قيودا لتعريف العام، كل قيد يكون حرزا من شيء، ومدخلا للمفردات، ومخرجا لغيرها، فقوله (ما عم) قيد أول ، وسبق أنه بمعنى العموم اللغوي، ليس إلا .

وقوله (شيئين فصاعدا) أي أنه أكثر من واحد، وأكثر من واحد يأتي على جهتين: أما الأول فالتثنية، وأما الثانية فالجمع ، على قول أن أقل الجمع ثلاثة.

قوله(ما عم شيئين فصاعدا) منتقد بأن هناك كلمات لا تدخل في العوم عمت شيئين فصاعدا، لا بمقتضى الوضع، والصيغة، بل لمقتضيات أخرى، ولا دُفعة، بل بمجيئها مرات، فحق التعريف أن يُزاد فيه (دُفعة) فيكون التقدير: فهو ما عمَّ دفعة شيئين، فصاعدا)؛ لأنك إذا قلت :واحد، واثنان، وثلاثة، وأربعة، أتبعت كلمة أخوات لها، يفهم من مجموعها الجمع، بينما المقصود هنا، لفظ، فرد، واحد، يأتي عليه معنى الجمع، إنما على سبيل التثنية، وإما على أكثر من اثنين، فمثل كلمة :(الناس) يأتي تحتها معنى العموم في أفراد الناس، إذا قيل: هو من النَّوْس، وهي الحركة مع استئناس مفردات الجنس بمن حوله من جنسه، فهذا يشمل الذكور والإناث من بني الإنسان، وما إليه، وهذا المعنى إنما يدخل بزيادة قيد(دفعة) لا يدخل في معنى العام.

قوله المصنف –يرحمه الله- : من قوله:(عممت زيدا...) إلى آخره، جاء في بعض نسخ الورقات زيادة قيد في تعريف العام حاصله: من غير حصر، فأثبتت جملة(من غير حصر) بعد قول المصنف –رحمه الله-:(فهو ما عم شيئين فصاعدا)، وجملة من غير حصر، ذات بال في التعريف، وذلك أن ما يأتي تحت لفظة من جمع وما إليه، إما أ ن يتعلق بحصر أو لا، فإن تعلق بحصر يسمى باسم عدد، كقولك : عشرة، فكلمة (عشرة) ضمت تحتها مفردات، هذه المفردات أكثر من واحد، فدلت على جمع، ولكنه منحصر بالعدد عشرة، وهذا لا يدخل في صيغ العموم.

وأما الثاني : فما ليس فيه حصر، كـــ (الناس) ، و(الإنسان)، وما إليه، وهذا الثاني هو المقصود، فتعين ذكر قيد (من غير حصر) لإخراج أسماء الأعداد من جملة التعريف السابق؛ لعدم وجود قيد في الجملة السابقة، يُخرج أسماء الأعداد.

قول المصنف :(من) بيانية.

قوله:(عممت زيدا وعَمرا بالعطايا) ، (عَمرا)إذا أتت منصوبة فلا تكون إلا عَمرا، أي بفتح العين المهملة، لأن عُمر بضم العين المهملة لا يقبل التنوين؛ لأنه من الممنوع الصرف للعّلَمِيَّة؛ ولكونه مبدل عن أصل، وهو (عامر) على قول جمهور البصريين.

قوله:(عممت زيدا وعمرا بالعطايا) وفيه معنى تناول الأفراد على جهة الشمولية، عند إعطائهم تلك العطايا، وهذا معناه اللغوي، فقول المصنف:(من قوله) الضمير في (قوله) يعود على إرادة العموم بالمثال الوارد، وهذا العموم الممثل ليس العموم الذي ورد في كلام المصنف –يرحمه الله- معرفا إياه بقوله:(وأما العام فهو ما عمَّ شيئين فصاعدا)؛ لأن العموم الممثل له إنما هو العموم اللغوي، بمقتضى الاستعمال العربي، وهو بمعنى الشمولية، وسبقن عمَّ الماء الوادي إذا شمل أجزاءه، فإذا تبين ذلك كان التمثيل على وجه اشتقاق تعريف الاصطلاحي من أصل لغوي، والقول بذلك له جهتان:

أما الجهة الأولى : فهي على مذهب من يذهب أنه لابد عند اصطلاح وتواضع على معنى من مراعاة اشتقاقات اللغة، ومن ثَم بيَّن المصنف –يرحمه الله- معنى هذا الاشتقاق عند العرب.

وأما الثاني فهو أنه المفهوم العام، المصطلح عليه، المعبر عنه بقوله:(هو ما عمَّ شيئين فصاعدا) يُفهم أصله بمعرفة اشتقاقه عند العرب، ولذلك قال من قوله:(عممت زيدا وعمرا بالعطايا إذا شملتهم بذلك).

قوله:(عممت جميع الناس بالعطايا)، فيه ذكر التعميم، والعموم في قوله(جمعي الناس) فكانت الشمولية مستغرقة لجميع أفرادها.

وفي قول المصنف –يرحمه الله– من قوله:(عممت زيدا وعمرا بالعطايا، وعممت جميع الناس بالعطايا) إشارة إلى أمر ذكره الأصوليون، وهو أن العام يتعلق بمفرداته تعلق شمول لا بدل، ومن ثم يفرق بين المطلق، والعام، بأن المطلق تعلقه بأفراده تعلق بدل، فإذا وقع بعض أفراده استبدل بالأفراد التي وقع عليها الشيء، تنحية الآخر، ومن أمثلة ذلك على قول عند الفروعيين أن يكون الحديث: (كان يضع يده اليمنى على الشمال عند قيامه)، على جهة البدلية لا على جهة الشمولية، فيقع على قيام لا على جميع القيام في الصلاة، وهذا إذا قيل أنه هنا على جهة البدلية، فيكون مطلقا، فإذا قيل على جهة الشمولية كان عاما يستغرق جميع مفرداته، فهذا التمثيل لُوحظ فيه إفهام المـُخَاطب ذلك القيد، وهو أن العام شامل لأفراده، على جهة البدلية، وهذه من دقائق الورقات في إيراد التمثيل.

قال لمصنف –يرحمه الله–:(وألفاظه أربعة) الضمير في قوله(وألفاظه) إما أن يعود على :

العام، وإما أن يعود العموم، وعوده على العام ممتنع عند جمهور الأصوليين وأكثرهم، القائلين بصيغ العموم، كما ذكر ذلك جماعة، كالآمدي في إحكامه، وبدر الدين الزركشي في" البحر المحيط".

وإما أن يعود على العموم، والعموم صفة تتعلق بالعام، والعام متناول ب التقدير هو الذي أطبق عليه جمهور الأصوليين، والشراح للورقات، وهو المتفق مع ما قرره المصنف –يرحمه الله– في البرهان، وفي " التلخيص"، ومن ثَم يُعلم أن الأصوليين اختلفوا هل للعموم صيغ أم لا؟ على مذاهب ثلاثة، كما قرر ذلك جماعة، كبدر الدين الزركشي –رحمه الله– في " البحر المحيط".

أول الأقوال: أن لها صيغا، وهذا هو قول الأكثر، وعليه جمهور الأصوليين، وعامة الفقهاء.

وأما الثاني: وهو القول بعدم الصيغ، وهو قول أبي الحسن الأشعري، وجماعة. والذي يُصار إليه بمقتضى ما هو مذهب لأبي الحسن الأشعري في الكلام، وأنه نفساني، هو عدم القول بالصيغ، إلا أن جمهور أصحابه من الأشعرية أثبتوا الصيغ، ولذلك ناقش المصنف –يرحمه الله– في ذلك، أعني في هذا المذهب المحكي عن أبي الحسن الأشعري، وفي ما عليه جمهور أصحابه، ولم يُسلم أن للأمر صيغا عند أبي الحسن الأشعري، وقال مقتضى مذهبه عدم الصيغة للعموم، وهذا وجيه، ولذلك إما أن يطَّرِد المذهب وآثره في مفردات الأحكام، أو يتأخر، فإن تأخر طولب بالعلة، وإلا لا يٌسلم، وهذه هي القاعدة، ومن ثَم طردها المصنف –يرحمه الله– في " البرهان"، فتأخرت ، والزمهم باطرادها على القاعدة عند أرباب النظر.

وأما الثالث: وهو التوقف، والتوقف له جهتان: أما الأولى فجهة مذهب الواقفة، القائلين بعدم التحقق من كونونية العموم له صيغة لفظية أو لا، فتوقفوا في ذلك؛ لأنهم لا يدرون هل الوضع راع ذلك في ألفاظه أم لا؟.

وأما الثانية أي من الجهتين، فهو القول بأن العموم لا لفظ له، وإنما له صيغة عند إرادة تلك الصيغة بالعموم، وهذا الثاني هو مذهب المرجئة، ويُعزى على أبي الحسن الأشعري أيضا.

فتلخص أن هناك مذاهب في مسألة صيغ العموم وعدمها، وطرد قاعدة أبي الحسن الأشعري عدم وجود صيغ للعموم؛ لأن الكلام نفساني، إلا أن ذلك لم يأخذ به جمهور أصحابه، وناقشهم المصنف في" البرهان" وطرد ذلك إثباته هنا؛ لأن المصنف يرحمه الله- يعتمد الكلام النفسي أصالة، فتأخر ذلك في قوله (وألفاظه أربعة) وإما أن يوجه أنه حكى القول المختار عند جمهور أصحاب أبي الحسن الأشعري القائلين بالكلام النفساني، وما عليه جمهور الأصوليين، وهذا فيه تسامح، ويُأخذ به تمشية لما ذكره المصنف.

وفي قوله:(وألفاظه أربعة) إما أن تكون الإضافة في قوله (وألفاظه) بيانية، وإما أن تكون الإضافة حقيقة، والإضافة البيانية ما يسوغ الفصل بين المضاف، والمضاف إليه ، بـــ(هو) أو (هي)، فيكون التقدير حينئذ (والألفاظ هي أربعة) أو (وألفاظه هي أربعة)، أي العموم، ألفاظ العموم، فقوله:(وألفاظه) الضمير يتعلق بالعموم، ومن ثَم فصِل بين المضاف، و المضاف إليه بـــ(هي) إصاغة، وجوازا عند النحاة، وهذا ما يُسمى بالإضافة البيانية، وإما أن يكون إضافة حقيقية، وهي ما يجوز أن يكون المضاف إليه ملحقا

(لام)الخصوص، فيكون التقدير:(والألفاظ للعموم أربعة) فلحقت (اللام) بلفظة العموم، واصلها أنها مضاف إليه، فإما أن تكون كذلك، وإما أن تكون على البيان، ومن ثَم يُوجَّه قوله:(وألفاظه أربعة) على أنها بيانية للعموم، أو أن هذه الألفاظ خصوصية العموم، فإن كانت بيانية للعموم فهذا متجه على قول الجمهور القائلين بالصيغ للعموم، وإن كان من باب الخصوصية فهذا لا يتَّجه على اطلاق الخصوصية ؛لأن للخاص ألفاظا، فكما أن للعموم ألفاظا، فللخاص ألفاظا، فليس التخصيص للعموم بالألفاظ واردا على جهة الإطلاق، إلا أن يكون فيه تجوُّز.

قوله:(أربعة) إما أن يكون على جهة الحصر، وإما أن يكون على جهة التعديد، فإن كان على جهة الحصر فغير مُسلَّم، فإن ألفاظ العموم كثيرة، وهي نوعان عند القائلين بها: أما النوع الأول: فمفردات، وأما النوع الثاني فتراكيب، ومن أمثلة المفردات (كل)، ومن أمثلة التراكيب إذا أتت نكرة في مساق جملة شرطية على مذهب جماعة من الأصوليين، وقد ذكر المصنف –رحمه الله- بعضا من تلك الألفاظ لا كل تلك الألفاظ.

وإما أن يكون على سبيل التعديد لألفاظ يذكرها، فهذا فيه مساحة، فعدَّد أربعة من باب مُخاطبة المبتدي بأن تعدادها كثير عليه، وقد اعتنى الأصوليين –رحمهم الله- بتعداد ألفاظ العموم، وتراكيبها، وأكثروا من ذلك ، وأُلِّ في ذلك مؤلفات، ومن عظيم التأليف في ذلك كتاب القرافي في العموم والخصوص، وكتاب العلائي في العموم والخصوص،

والجمهور قد ذكروا ذلك في كتبهم؛ لأن ذلك مفيد للمشتغل بمعرفة النص، وما إليه، فكيف يَعرف العام من الخاص، فيأخذ الحكم حكم العموم، أو الخصوص ، إلا بالوقوف على هذه الألفاظ، وينبغي إلى يُلتفت إلى وجود الخلاف، في كثير من التراكيب و الألفاظ، فيلس الأمر على إطلاقه.

قول المصنف :(فالاسم الواحد المُعرَّف باللام) ، (الاسم الواحد) يقصد به اللفظ الواحد، أي الذي ليس فيه تعدد، كتثنية، وما إليه، وجمعا، وما إليه، وإنما مقصور على جهة الإفراد، فالواحد هو الفرد.

قوله:(المُعرف باللم)، أي الذي دخل عليه معنى التعريف بموجب، وهو(اللام)، وإنما اقتصر المصنف على اللام مع أن المُعرف عند جمهور الأصوليين هي (ال) لمعنيين:

أما المعنى الأول: فلأن هناك خلاف ما هو المــُعرِّف ، هل هو اجتماع الهمزة مع اللام، أم أن المــُعَرِّف اللام دون الهمزة، أم أن المــُعَرَّف الهمزة دون اللام، هي ثلاثة أقوال عند اللغويين، ولها أثرها عند الأصوليين أيضا، ففي قول المصنف (اللام) فيه ترجيح على أن المــُعَرِّف اللام لا الهمزة، ولا الهمزة مع اللام.

وأما الثاني: فهو الدِلالة بالكل بذكر البعض، إذ إن الأم لا تأتي لوحدها، وإنما تأتي مع الهمزة، والهمزة إذا قيل بأن اللام هي المــُعرِّف تعيَّن أن تكون همزة وصل؛ لأن همزة الوصل يُأتي بها للتوصل للنطق بالساكن بهذه الهمزة، فسميت بهمزة وصل، وهو مذهب سيبويه، كما في كتابه" الكتاب".

قول المصنف :(الاسم الواحد المــُعرَّف باللام، وهذا له أمثلة، ومن أمثلة ذلك (الناس) فإن (ناس) اسم، و هذا الاسم عرِّف ــ(الــ)، عُرِّف باللام، وتعريفه باللام أوجب استغراق جميع مفرداته، فدخل في الناس مفرداته كلها، ففي قول الله:(يا أيها الناس) خطاب لجميع الناس؛ لدخول (الــ) على لفظ (ناس) فشملت جميع المفردات بمقتضى (الــ9 أو باللام، والأصل إذا قيل إن (ناس) تدخل عليه (ال) أن يُقال دخول (ال) لا أن يقال دخول الألف واللام، على ما هو مقرر عند اللغويين، كما قرره ابن هشام في " المغني"، وهي أن الكلمة إذا تكونت من أكثر من حرف أُتِيَ بمــُسَّاها لا باسمها، وإذا تكونت من حرف واحد أُتي باسمها لا بمــُسَّاها، فكان حق (ال) أن تذكر ب(ال) لا بالألف واللام، أو اللام، لكن في ذلك معنى نُوِّه إليه آنفا.

قول المصنف:(واسم الجمع المُعرَّف باللام) في قوله (اسم الجمع) احتمالان:

أولهما: أن يقصد اسم الجمع عند النحاة، والنحاة يقصدون باسم الجمع كل لفظ جاء منبئا عن الجمع لا مفرد له، كقوم، فهو ينبأ عن جمع، ولا مفرد لــ(قوم) من لفظها، ويقاس عليه غيره.

وإما أن يُقصد به اسم أفاد معنى الجمع، وعُرِّف باللام ، وهذا المعنى الثاني هو المقصود بدِلالة ما قرره المصنف في " البرهان"، و" التلخيص"، وما عليه جمهور القائلين، وعليه يقال كلمة " مسلمون"، و " مؤمنون" جمع دخل عليه (أل) أفادت هنا الاستغراق المتعلق بلفظة المسلمون، وهي جمع، فدخلت مفرداتها تحتها.

قوله:(والأسماء المبهمة) ، الأسماء المبهمة، هو كل اسم جاء وضعا على غير مُعيَّن ، فكلمة (من) لم تأت على مُعَيَّن اسمه: زيد، أو عُبيد، أو عمرو، أو شاخص، أو مُتشخِّص بالوجود بعينه، يُعرف عند اطلاق من عليه، وكذلك (ما) وما إليه، مما ذكره المصنف –يرحمه الله–.

قوله:(كمن في من يعقل) ، قوله (من) تأت للعاقل عند جمهور اللغويين والأصوليين، ولا تستعمل مع غير العاقل إلا على سبيل التجوز، وهذا هو مذهب الجمهور على ما سبق، وفي قول المصنف –يرحمه الله–(فيمن يعقل) دلالة على ارتدائه مذهب الجمهور، وتقريره له، إلا أن قوله (من يعقل) منتقد من جهتين:

أما الأولى: فهي أنه وصف (من) بما لا يطَّرِد وصف اطلاق في مفرداته، إذا إن الله سبحانه وتعالى يأت لفظ (من) معه، ولكن لا يُقال هي للعاقل؛ لأن الله لم يثبت أنه يوصف بالعقل، لا على جهة الاسمية المطلقة، ولا اسم الفاعل، أي العاقل، وما إليه، ومن ثَمَّ ذهب بعض من الأصوليين إلى قولهم (من) الدالة على العالم، لتشمل كل ذي علم، فيدخل العاقل وغيره، ومن غيره الرب سبحانه وتعالى، وهذا بلحظ ما يتعلق بالصفات ، هل وقفية أم لا؟ والناس فيها على مذاهب، أعني أهل القبلة، وأما أهل السنة فمذهبهم في ذلك معلوم، فقول المصنف –يرحمه الله– :(فيمن يعقل) مخالف لهذا الأمر الأول.

وأما الثاني: فهو أن (من) تستعمل أيضا مع غير العاقل، وأتت على نُدرة، وقلة، ومذهب جمع من المحققين في اللغة، كابن هشام، والأصوليين، كما ذكره بدر الدين الزركشي في " البحر المحيط"، هو جواز مجيئها مع غير العاقل، وهذا جاء به الشرع، واللغة، وعليه المـُعول أصالة في معرفة الخاص، والعام، وما إليه.

قول المصنف –يرحمه الله– :(كمن فيمن يعقل) إطلاقه للتمثيل بمن يشمل الشرطية، وغيرها، ومن أمثلة ذلك أن يقال: مررت بمن قام، فــ(من) في جملة: مررت بمن قام، شملت أفرادا، فأفادت العموم، فأنت عممت مرورك بكل من قام، فأفاد (من) هنا العموم.

قول المصنف :(وما فيما لا يعقل) في ذكر المصنف –يرحمه الله– لــ(ما) على جهة المقابلة لــ(من) لشرح ما فيها بدلالة ما قبلها، ومن أمثلة ذلك أن يقال ما جاءني منك أخذته يا زيد، هذه الجملة فيها استعمال (ما) وهي هنا للعموم، فيشمل جميع ما يجيئ من زيد، سواءٌ أكان معنويا، أم محسوسا متشخصا كدراهم وغيرها، فأفادت العموم هنا.

قول المصنف:(واي في الجميع)، قوله(في الجميع) الجميع هنا يعود على العاقل وغير العاقل، أي على اعتبار مجيئها مع العاقل، وعلى اعتبار مجيئها مع غير العاقل، وهي مطلقة هنا فيدخل فيها أنواع(أي) القابلة للعموم، كـأن تكون استفهامية، أو أن تكون شرطية جزائية، ومن أمثلة كونها استفهامية قولك: أيهم عندك يا زيد، أو أي الناس عندك يا زيد، فهي هنا للاستفهام، فدخل في قوله (أي) هنا الجميع من الناس ، فقد يكون زيدا، وعمرا، ومحمدا، وغيرهم، ومن أمثلة الشرطية أن تقول: أي عبيدك جاءني أعطيته مالا، فهنا عممت في العبيد الذين يأتونك من قِبَلِ آخر، وإن كانوا مائة من العبيد حظوا بما وعدت به.

قوله:(وأين في المكان): (أين) تأتي للظرفية، وتأتي لغيرها، وفي قول المصنف يرحمه الله (في المكان) حصر لها في الظرفية المكانية لا غير، فدلالتها هنا على العموم بمقتضى هذا الحصر الذي أورده المصنف –يرحمه الله-، وفي إطلاقه لـــ(أين) هنا يدخل فيها ما استعمل للاستفهام، وما استعمل للجزاء والشرط، استعماله للاستفهام كأن تقول: أين تقيم يا زيد؟ فاين يدخل فيها جميع محال الإقامة التي تنتاب مواضع الإقامة المُخاطب بها زيد، فيشمل أشياء وأشياء، وتأتي على جهة الشرطية والجزاء، كأن تقول: أينما تكونوا أكون معك، وهذا فيه تعميم لكينونية المـــُخَاطِب مع المـــُخَاطَب في أي موضع، ومحل، .

قول المصنف (ومتى في الزمان) (متى تأتي) للظرفية وغيرها، وقد حصرها المصنف –يرحمه الله– في الظرفية الزمانية، وهي إما تأتي للاستفهام، أو للشرطية والجزاء.

ومن أمثلة كونهم قد جاءت للاستفهام كأن تقول : متى تجيء يا زيد، فهنا عممت المجيء، فأنت تسأل عن أوقات متعددة لا تحدد أبعاضا منها، فأطلقت متى لتشمل جميع الأوقات.

وقد تكون على سبيل الجزاء والشرط، وله أمثلة، كأن تقول: متى تأتني يا زيد أكرمك، فقولك : متى تأتي اطلقت التعميم في الزمان وأبعاضه، ومن ثم ورد العموم في معناها.

قوله المصنف –يرحمه الله-:(وما في الاستفهام، والجزاء، وغيره) قوله(في الاستفهام والجزاء) جاء في بعض النسخ للورقات الخبر بدل كلمة (والجزاء) ، فغذا١٦ جاء الخبر في نسخ محل الجزاء، والعكس في نسخ، كان قوله (وغيره) يدخل فيه الجزاء، أو الخبر، فإذا كانت النسخة (وما في الاستفهام والجزاء وغير الاستفهام والجزاء كالخبر)، وإما أن يكون (وما في الاستفهام والخبر وغير الاستفهام والخبر كالجزاء).

وهذا يدخل عليه أمثلة كثيرة، فقوله: (وما في الاستفهام) من أمثلتها أن تقول: ما عندك؟ وهذا اطلاق، عموم، تسأل عن جميع ما عنده، فيدخل العموم على جميع مفردات هذا الشيء.

وقوله :(والجزاء) من أمثلته قولك: ما تعمل به تـــُجزى به، وهذا فيه تعميم لجميع العمل، فكل عمل تعمله تـــُجزى به.

وأما إذا حُمل على الخبر فيقال من أمثلته: علمت ما عملت يا زيد، فهذا يدخل في جميع أعمال زيد التي شملتها كملة (ما) في قوله: علمت ما عملت يا زيد.

قوله(ولا في النكرات) (لا) المقصود بها هنا (لا) النافية ، لا غير، وفي قوله(في النكرات) لتخرج المعارف، والنكرات من تعاريفها عند القوم أنهم يقولون: كل ما كان قابلا للإضافة، ومن تعاريفها: كل ما لم يدل على متشخص بعينه، أو شيء بعينه، وهذا يدخل فيه ألفاظ كثيرة، من أمثلة النكرات: رجل، من أمثلة النكرات : امرأة، من أمثلة النكرات: زيد على جهة التنكير ، لا على جهة تحديد شخص بعينه، فإذا قلت : لا رجل في الدار، لا نكرة دخلت على نكرة(رجل) فأفادت العموم، فلا إنسان في الدار من الرجال، وهذا نفي عام.

قال المصنف :(والعموم من صفات النطق، ولا تجوز دعوى العموم في غيره من الفعل، وما يجري مجراه)، قوله (والعموم): جملة مستأنفة، أو جملة معطوفة على ما سبق، فإذا كانت معطوفة كان محلها مفهوم قوله: (وأما العام فهو ما عمَّ شيئين فصاعدا من غير حصر)، وإما أن تكون استئنافية، فكان الكلام عن العموم لا عن العام، وسبق التفريق بينهما.

قوله:(من صفات النطق) ، (النطق) المنطوق به، وهو اللفظ، ومن ثَم فإن العموم إنما يتعلق بالألفاظ فيخرج غيرها، وغيرها الأفعال، و التقريرات، وما إليها، فكل هذا لا يرد عليه العموم عند الأكثر، والجمهور من القائلين بصيغ العموم.

وفي قول المصنف – يرحمه الله– :(من صفات النطق)، ثمَّة إيرادان عليه:

أما الإيراد الأول فهو أنه عبَّر بالنطق ويريد اللفظ، وما كل لفظ يُنطق به، إذ من الألفاظ ما هو مكتوب، فيدخل في مطلق اللفظ، ومن الألفاظ ما هو منطوق به مشافهة غير مكتوب، فيدخل في مطلق اللفظ، ومن ثم قيل الأولى يقال: من صفات اللفظ، لا أن يقال من صفات النطق.

وأما الثاني: فهو أن قوله(من صفات النطق) هناك من خالف، ليس من صفاته، وهذا ما ذهب إليه جماعة من الأشاعرة، كما ذكره صاحب البرهان، أعني المصنف في" البرهان"، وهذا هو طرد قاعدة أبي الحسن الأشعري في الكلام النفساني، وفيه ما فيه على ما سبق من تقرير مذهب أبي الحسن، وجمهور أصحابه في كون العموم له صيغ أو لا .

قول المصنف –يرحمه الله-:(ولا تجوز دعوى العموم في غيره)، (ولا تجوز) إما أن تحمل على الجواز العقلي، أو الجواز الشرعي، أو الجواز العرفي، وحملها على الجواز العقلي غير متجه؛ لأن العقل يجوز أن يكون الفعل يُراد به العموم، وهذا هو قول جمهور المعتزلة، وأهل الكلام، كما قرره بدر الدين الزركشي في" البحر المحيط"، وإما أن يُقصد به الجواز العرفي، فالأعراف مختلفة، وإما أن يُقصد به الجواز الشرعي، وهذا الذي عليه عامة الفقهاء من أصحاب المذاهب المتبوع وغيرهم، كما قاله المرداوي في " التحبير على التحرير"، فحمل قول المصنف –يرحمه الله- (ولا تجوز) على الحمل الشرعي هو المُتجه.

قوله:(دعوى العموم في غيره)، (دعوى) أي ادعاء المـُدَّعَى، (في غيره) الضمير يعود على العموم، أو على العام، وعوده على العام أليق من عوده على العموم، فإذا عاد على العام لا على العموم كان من باب الاستخدام؛ لأن العموم يأتي بمعنى العام لغة، ويأتي بمعنى العموم اصطلاحا، واستعمله المصنف هنا مريدا به المعنى الاصطلاحي، وأعاد عليه الضمير مُريدا به المعنى اللغوي الذي يدخل فيه العام.

قول المصنف –يرحمه الله-:(من الفعل): قوله (من) (الفعل) هنا بيانية. فبيَّن غير ذلك بقوله (من الفعل)

قوله:(وما يجري مجراه) إما أن تكون أصولية، بمعنى (الذي)، فيكون التقدير : والذي يجري مجراه، وإما أن تكون مصدرية فيكون التقدير: والجاري مجراه، ومما يجري مجرى الفعل التقرير، أو التقريرات، والقضاء، كأن يقضي زيد في عمرٍ في أمر، فهذا لا يدخل في العموم.

قال المصنف: -يرحمه الله- (والخاص) (الواو) ما بعد(الواو) معطوف على الخاص في موضع ذكر الخاص عند تعداد فصول وأبواب أصول الفقه.

قوله:(يقابل العام)، (يقابل) فيها معنى المقابلة، والمقابلة هو أن يكون الشيء عند ذكر الآخَر يُعرَف به، وهذا هو معنى المقارنة العام عند أرباب النظر، والأصوليين، فإذا قلت: ذكر مقابله أنثى، وإذا قلت عام مقابله خاص، وإذا قلت مطلق مقابله مقيد، وهكذا.

واكتفى المصنف –يرحمه الله- هنا بتعريف الشيء بالإحالة على تعريف مقابله، وهذا الصنيع فيه نظر عند جمهور أرباب المعرفة؛ لأن الشيء لا يتم بيـــان كنهه وحقيقته على وجه التمام بذكر الرجوع لمقابله، ومن ثَم كان قول المصنف –يرحمه الله-:(والخاص يقابله العام) مُورَدا عليه فحوى ما ذكر سابقا، إلا أنه يُدفع بأن يقال الخطاب موجه للمبتدئين، وفيه تسامح ،وهو أسهل عليه من ذكر تعاريف ، وحدود أخرى.

قول المصنف –يرحمه الله-(والتخصيص تمييز بعض الجملة)، التخصيص تفعيل، من خصص الشيء تخصيصا، وما كان على زنة التفعيل وما غليه فيه معنى التكرر، فهل معنى التكرر بصيغة التخصيص هنا مقصود أم لا؟ أطبق جمهور القائلين بصيغ العموم، والخصوص، وما إليه بأنه غير مقصود هنا؛ لأنه لا يلزم عند الاستثناء ذكر الاستثناء مرة ثانية، ومرة ثالثة، وما إليه، فيكون فيها معنى التكرير، وإنما المقصود وقوع الخاص بأداته وصيغه، و ما إليه، لا على صيغة التكرر وما إليه، فلو قال قائل: جاء القوم إلا زيدا، لوقع التخصيص هنا بالاستثناء، وأما أن يُقال لابد من تكرير الاستثناء أو غيره من أدوات وصيغ التخصيص حتى يقع المفهوم الذي أراده المصنف –يرحمه الله- فغير متجه، ولذلك ورد على قول المصنف –يرحمه الله- التخصيص أن الأولى أن يقول الخاص، وما إليه، بدلا من صيغة تُنبأ عن معنى التكرير، والتخصيص في أصله والخاص في أصله هو تمييز بعض أفراد الكل بما يميزه، وهذا المعنى العام مراد في معنى التخصيص الذي أراده المصنف –يرحمه الله –في قوله(والتخصيص تمييز بعض الجملة).

وفي قوله(بعض الجملة) أي الجملة التي هي على صيغة العموم، فما كان على صيغة عموم، وفيه معناه، صح تخصيصه حينئذ، وإلا فكيف يدخل التخصيص على الخاص، جمهور الأصوليين وغيرهم أنه لا يقع، فإذا قيل بعدم وقوعه، وهو مذهب المصنف في" البرهان" و "التلخيص" ، قيل إنَّ قول المصنف –يرحمه اله-:(تمييز بعض الجملة) يقع على ذلك، فقول القائل: جاء القوم إلا زيدا، (ال) في كلمة (القوم) استغراقية لتشمل أفراد القوم وفي قوله(إلا زيدا) استثناء بعض الأفراد من كلها، فاستثني من بعض الجملة أفراد، وهذا هو حقيقة التمييز لأفراد من الكل، بما يسمى بالمـُخَصِّصِ.

وفي اطلاق المصنف –يرحمه الله- للتخصيص بمعناه السابق يردُ عليه إشكال، وهو ما يقال إنَّ النَّسخ في حقيقته تدخل في هذا التعريف؛ لأن النسخ تمييز لشيء من جملة، فقد يُنسخ بعض أفراد الشيء، وقد يُنسخ الشيء كله، نسخ بعض أفراده يدخل في قول المصنف (والتخصيص تمييز بعض الجملة) فلابد من قيد يخرج النَّسخ في هذه الجهة، قيل القيد أن يقال: والتخصيص تمييز بعض الجملة قبل وقت العمل، فغذا قيل قبل وقت العمل لا يقع نسخا عند الجمهور، والأكثر ،وُحكي اتفاقا؛ لأن النسخ لا يقع إلا بعد أول وقت العمل، والإمكان، وكثير ذهب إلى أنه لا يقع إلا بعد العمل، ولو بجزء منه.

قول المصنف –يرحمه الله-:(وهو ينقسم على متصل ومنفصل)، و(هو) يعود إما على العموم أو العام، وعدوه على العام أليق ، ويكون حينئذ من باب الاستخدام، وسبق معناه.

قوله:(ينقسم إلى متصل ومنفصل)، المتصل والمنفصل عند الأصوليين يقصدون بهما، ما استقل سُمي منفصلا، ما صح استقلاله سمي منفصلا، وما لم يصح استقلاله لا يسمى منفصلا، فإذا قيل: جاء القوم إلا زيدا، (إلا زيدا) هل يصح انفصالها عن جملة (جاء القوم إلا زيدا)، بحيث تستقل على وجه صحة؟ فيقول إنسان آخر مخاطبا إلا زيدا، لا يصح ذلك إلا على تقدير لابد منه، أو إظهار جملة في الكلام، ولا يُقصد بذلك الاستثناء المنقطع، والاستثناء المتصل، وإنما الاستثناء المنقطع، والمتصل سيأتي الكلام عنه في جملة (مخصص اسمه الاستثناء) وهو من جملة المخصصات المتصلة.

قال المصنف –يرحمه الله-:(فالمتصل الاستثناء، والتقييد بالشرط، والتقيد بالصفة)ن قوله (فالمتصل) الفاء في قوله(فالمتصل) إما أن تكون تفسيرية، وإما أن تكون في صدر جواب شرط لجملة مقدرة ، يكون تقديرها: فإذا أردت معرفة المتصل فالمتصل كذا،.

قوله(الاستثناء) لفظ مشترك بين جهات:

أولها: معنى الاستثناء المتردد بين المستثنى ، والمستثنى منه، وأداته.

وأما الثانية: فأداة الاستثناء كـــ(إلا)، وما إليها.

وأما الثالثة: فالمستثنى.

وهذه الجهات يتردد الاستثناء عليها، ومما يدخل في ذلك عند الأصوليين أن يقول القائل: أخرج عمرا من القوم يا زيد، فإن قولك" أخرج عمرا من القوم، (القوم) فيه عموم، وأخرج عمرٌ بكلمة (أخرج) وهذا لا يسمى استثناء عند اللغويين، فإذا عُرف اشتراك لفظة الاستثناء بين جهات فأي الجهات يعني المصنف -يرحمه الله-.

ظاهر كلام المصنف –يرحمه الله- في " البرهان"، وما قرره جمهور الأصوليين اطلاق الاستثناء ليشمل جملة (أهرج عمرا من القوم يا زيد)، ويشمل ما يسمى بالاستثناء عند النحاة، فالاستثناء عند النحاة هو إخراج بعضٍ من كلٍّ بأداة تدل عليه، كـــ(إلا) ونحوها، وهذا لا ينطق إلا على الاستثناء النحوي، فتعريف الاستثناء في قول المصنف (الاستثناء) بما عليه النحاة فيه مغالطة، ووجه هذه المغالطة يُفهم بما سبق، ولذلك يقال: الاستثناء إخراج بعضٍ من كُلٍّ بقرينة لفظية، وهذا المعنى هو المُراد بقول المصنف (الاستثناء) ليدخل : أخرج عمرا من القوم يا زيد، وجاء القوم إلا زيدا، وما إلى ذلك.

قال المصنف –يرحمه الله-:(والتقيد بالشرط) اختلفت النسخ للورقات على ذلك، على جهتين:

الجهة الأولى إثبات كلمة التقييد مع الباء في كلمة (بالشرط)، وأما الثانية فعدم إثباتها، فالثانية والشرط، والأولى فالتقييد بالشرط.

وفي قوله المصنف –يرحمه الله– (الشرط) عموم يشترك فيه جهات:

أما الجهة الأولى فمعنى القيد، فقد يُقصد بالشرط القيد، فيقال : لقد اشترطت عليك في البيع كذا، ولا يقصد المعنى الاصطلاحي المعروف، وإنما يُقصد أنه قيّد البيع بقيد ذكره، وهذا القيد يأتي في الاستعمال الأصولي ، واللغوي.

وأما الجهة الثانية: فمعنى الشرط في الاصطلاح، ومعناه في الاصطلاح مختلف فيه على أقوال ومذاهب، ومن ذلك ما ذكره الغزالي في مستصفاه بقوله:" ما لا يقع المشروط إلا به، وما يمكن عدم وقوع المشروط عند وقوع الشرط"، مثاله: الطهارة مع الصلاة، فالطهارة شرط للصلاة، فالصلاة مشروط، والطهارة شرط لها، الصلاة لا يصح إيقاعها إلا بالطهارة، فوقوع المشروط وهي الصلاة لا يصح إلا بشرطها وهي الطهارة، خلافا للطهارة التي هي شرط، فوقوعها لا يلزم منه وقوع المشروط، فقد يتطهر الأنسان ولا يصلي، وهذه هي الجهة الثانية.

وأما الجهة الثالثة: فهي ذكر الشرط على معنى ما توقف عليه الشيء، وهذا عام، يشمل الشرط الاصطلاحي وغيره.

فأي الجهات يعني المصنف –يرحمه الله هنا؟ هل يعني الثاني، أم الأول، أم الثالث؟ وما الذي يعنيه الأصوليون في التخصيص بالشرط؟

الذي يعنيه الأصوليون في ذلك هو المعنى الأول، والثاني، الجهة الأولى، والثانية، فجهة القيد، وجهة الشرط هي داخلة في ذلك، جهة القيد لها قيد حتى تكون كذلك، وهي أن تكون على سبيل تخصيص، وأما إذا كانت على جهة ذكر الماهية ، وما إليها، فهذا غير ملتفت إليه هنا، وهو بيِّنٌ واضح.

قول المصنف –يرحمه الله–:(والتقبيد بالصفة) أي تقييد الشيء بوصف، والتقييد بالصفة يدخل في جملة المتصل من التخصيصات، أو الخاص، ولذلك قال المصنف :(وهو ينقسم إلى متصل ومنفصل)، (وهو) يعود على الخاص لا غير، ومن ثَم أتى بالقول (فالمتصل الاستثناء..) إلى آخره.

ثم أخذ المصنف –يرحمه الله– يُبيِّن هذه الأشياء بقوله:(والاستثناء إخراج ما لو له لدخل في الكلام)، وهذا معنى عام، يشمل ما ذكرناه سابقا.

قال المصنف –يرحمه الله–:(وإنما يصح بشرط أن يبقى منه شيء من المستثنى..) إلى آخره، شروع منه في ذكر بعض شروط الاستثناء المعتبر في باب التخصيص، أو الخاص، وذكر شروطا:

أولها قوله:(وإنما يصح بشرط أن يبقى من المستثنَى منه شيء) بيناه أن يكون الاستثناء على وجه يبقى بعده من المستثنَى شيء، مثاله: قولك : جاء القوم إلا زيدا، إذا لم يكن القوم إلا زيدا، لا يصح الاستثناء، ولا يصح اطلاقه لغة، وإذا استثنيت زيدا من القوم فقد بقي في القوم أفراد، ومن ثَمَّ صحَّ هنا.

الثاني: قوله:(ومن شرط متصلا بالكلام) ، أين يكون متصلا بالكلام أي أن يكون موجودا فيه، لا أن يكون منفصلا عنه؛ لأنه لو كان منفصلا عنه لعُمِل ما لم يُستثنى باللفظ الأول، وكان ما بعده نسخا، لا استثناءً، أو لا يقع استثناءً، وهذا الشرط مختلف فيه بين الأصوليين وأهل الكلام، فمنهم من ذهب في الفروع إلى صحة الاستثناء، ولو بعد ستة أشهر، كسعيد بن المسيَّب، ومنهم من ذهب إلى صحته ولو بعد سنة، ومنهم من ذهب إلى غير ذلك، إلا أن المصنف-يرحمه الله- يحكي هنا ما يتعلق بصحته عند جمهور الأصوليين وهذا مـــُــتَّجِهٌ، صحيح، وهو المـــُتَعَيِّن في باب التخصيص اللفظي، فول قال القائل: جاء القوم، ثم سكت، وبعد يوم قال إلا زيدا، لا يصح الاستثناء؛ لأن كملة (زيدا) لم تكن موجودة في اللفظ الأول، وكذلك يقال لو أتى بالاستثناء لا بلفظ، وإنما بفعل وما إليه، فلا يصح من باب أولى، كما قرره جمهور الأصوليين.

قال المصنف –يرحمه الله-:(ويجوز تقديم الاستثناء على المــُستثنى منه) في تقديم الاستثناء على المــُستثنى منه خلاف، ذهب جمع من الأصوليين كما قرره المصنف في " البرهان" إلى جواز تقديم الاستثناء على المستثنى منه، كأن تقول : ما قام إلا زيدا أحدٌ ، وهذا تقدم في الاستثناء على المــُستثنى منه، وإنما يصح ذلك على مذهب البصريين من النحاة، وأما مذهب الكوفيين فلا يصححون تقديم الاستثناء على الْمستثنَى منه، وهذا له أثره عند الأصوليين، وسبق حكاية قولهم.

قول المصنف:(يجوز الاستثناء من الجنس وغيره)، يجوز الاستثناء من الجنس ومن غيره، أي أن يكون المستثنَى من جنس ما استثني منه، وإما أن يكون من غيره، مثال كونه مما استثني منه قولك: جاء قوم إلا زيدا، فزيد من القوم، فكان زيد من جنس ما استثني منه وهم القوم، وأما كونه من غير الجنس فهو قولك: جاء القوم إلا الحمار، فالحمار ليس من جنس ما استثني منه؛ لأنه منفصل عن القوم.

ومن ثَمَّ أورد إشكال على ما قرره المصنف –يرحمه الله- هنا، وهو أن جمهور الأصوليين لا يرون المستثنى المنفصل عند النحاة، في باب التخصيص في الاستثناء هنا؛ لأن النحاة يقسمون الاستثناء إلى متصل، وإلى منفصل ،أي عن الجنس، فإذا كان من غير الجنس كيف يكون التخصيص؟ لا يصح التخصيص هنا، وهذا الذي عليه جمهور الأصوليين، إذا قلت: جاء القوم إلا زيدا، أصل التخصيص أن تميز بعض مفردات المستثنى منه عن غيره، وهذا غير

موجود في قولك: جاء القوم إلا حمارا، لكون الحمار غير مفردة من مفردات القوم الذي وقع الاستثناء عليه، فيرد الإشكال، ظاهر عبارته في " البرهان" و " التلخيص" تُخالف ما قرره هنا، وهي من المواضع المستشكلة على المصنف –يرحمه الله–.

قول المصنف –يرحمه الله–:(والشرط يجوز أن يتأخر عن المشروط، ويجوز أن يتقدم عن المشروط)، سبق معنى الشرط، واشتراكه من جهات في لفظه، وقول المصنف السابق، ذكر مسألة تتعلق بالشرط، وهي هل يجوز أن يتأخر الشرط عن المشروط، أو أن يتقدم عليه؟ فيه مذهبان للأصوليين ، حكاهما غير واحد كبدر الدين الزركشي في" البحر المحيط"، و المرداوي في " التحبير على التحرير" وجماعة.

ومن أمثلة التقديم والتأخير: كأن تقول: إن جاءك بنو تميم يا زيدُ فأكرمهم، فهنا حصل التقديم، والأمر في ذلك عند الجمهور جائز، ولا شيء فيه، كما حكاه بدر الدين الزركشي في " البحر المحيط".

قول المصنف رحمه الله: والمقيد بِالصّفةِ يحمل عَلَيْهِ الْمُطلق كالرقبة قيدت بِالْإِيمَان فِي بعض الْمَوَاضِع، وأطلقت فِي بعض الْمَوَاضِع، فَيحمل الْمُطلق على الْمُقَيد، وهذا المخصص المتصل ينعت بأنه المخصص لمطلق بقيد.

فيدخل في باب القيد مع المطلق، والمطلق لفظ يراد به في اللغة ما خلا عن القيد وأما في الاصطلاح فهو ما دل على جنس لا على بعض أفراده إلا على جهة البدل، وضده المقيد لغة واصطلاحا، وفي قول المصنف رحمه الله: الصفة بالصفة، الباء هنا سببية، أي سبب كونه مقيدا هو الصفة.

ويأتي على قوله الصفة احتمالان أحدهما أن يقصد بذلك الصفة الموصوفة عند النحاة، وهو ما يسمى بالنعت، وأما الثاني فهو أن يقصد بالصفة كل ما كان على سبيل تقييد لمطلق سواء أسمي نعتا عند النحويين أو لم يسم، ومن أمثلة ذلك أن يكون التقييد على جهة إضافة لا على جهة نعت عند النحاة، فعندنا يؤتى بمضاف إليه مع مضاف يقيد المضاف إليه هو صفة عند الأصوليين.

والثاني، أعني الاحتمال الثاني هو المراد في كلام المصنف يرحمه الله هنا، وهو ما عليه جمهور الأصوليين والفقهاء على ما قرره جماعة كالمصنف في البرهان والآمدي في الإحكام، فجملة سائمة الغنم والغنم السائمة تغاير لفظهما تأخيرا وتقديما وعملا على ما يذكره النحاة إلا أن السوم صفة موجودة في كلمة السائمة قيدت الإطلاق في الغنم وهو مراد عند الجمهور وبه يتضح المقصود.

قول المصنف رحمه الله يحمل عليه المطلق، يحمل من الحمل، أي أن المطلق لا يترك بإطلاقه، بل إن إطلاق المطلق يترك إلى قيد يقيد به ذلك الإطلاق، هذا الأمر بما سبق هو المسمى بحمل المطلق على المقيد.

قال المصنف يرحمه الله: كالرقبة قيدت بِالْإِيمَان إلى آخره في إطلاق المصنف رحمه الله يحمل عليه المطلق أربعة احتمالات هن أوجه هذه المسألة عند الأصوليين، أما الاحتمال الأول فهو أن يتحد المطلق والمقيد في السبب والحكم، فإذا اتحدا في السبب والحكم فإنه واجب حمل المطلق على المقيد من باب التجوز هل هذا الحمل حمل مطلق على مقيد أم أن القيد داخل في ذات ماهية المطلق؟

والأمر على ما سبق عليه اتفاق الأصوليين دون نزاع على ما حكاه بدر الدين الزركشي رحمه الله في البحر المحيط، وأما الثاني فهو أن يختلف السبب والحكم في كل من المطلق والمقيد، فتنتفي العلاقة بينهما لا بوجه بل مطلقا، فلا يجوز حمل المطلق على مقيد في هذا الاحتمال اتفاقا كما حكاه المصنف في البرهان والآدمي في الإحكام.

وأما الثالث فهو أن يتفق المطلق مع المقيد في السبب لا في الحكم، وأما الثالث فهو أن يتفق المطلق مع المقيد في الحكم لا في السبب، وأما الرابع فهو أن يتفق المطلق والخاص والمقيد في الحكم لا في السبب، الحالتان الأخيرتان هما احتمالان من ضمن أربعة احتمالات يتعين تردد قول المصنف بينهما، أعني قوله يحمل عليه المطلق.

فعلى أي منهما يحمل قول المصنف يرحمه الله ظاهر ما مثل به المصنف هو الافتراق في الحكم، فما كان المطلق مشتركا فيه مع المقيد في الحكم وإن اختلف السبب حُمل المطلق على مقيده، بيانه فيما مثل بما مثل به المصنف رحمه الله حيث قال: كالرقبة قيدت بالإيمان في بعض المواضع وأطلقت في بعض المواضع.

من المواضع المقيدة ما جاء في كفارة القتل حيث قال الله: فتحرير رقبة مؤمنة، فقيدت الرقبة المحررة بكونها مؤمنة، ومن المواضع المطلقة كفارة الظهار حيث جاء فيها قول الله: فتحرير رقبة، ولم تقيد بالإيمان، المشهور عند فقهاء الشافعية والحنابلة وهو مذهب جمهور الفقهاء حمل مطلق كفارة الظهار على المقيد في كفارة القتل، فيشترط حينئذ في كفارة الظهار أن تكون الرقبة المعتقة مؤمنة، لا أن تكون أي رقبة، وإنما كان ذلك بحمل المطلق على المقيد لاتحاد الحكم واختلاف السبب.

فسبب الموضع الأول هو القتل، وسبب الموضع الثاني هو الظهار، فاختلف السببان واتحد الحكم في تحرير رقبة، قيد الثاني بالأول لوجود القيد في الأول وهو الإيمان، وهذا ما جزم به جمهور شراح الورقات وهو ما عليه جمهور الأصوليين جزما كما قرره بدر الدين الزركشي في البحر المحيط وجماعة.

وأما الحالة الأخرى المتعلقة باتحاد السبب واختلاف الحكم فلها أمثلة، ومن أمثلتها حكم الله ﷻ في التيمم وفي الوضوء، حيث جاءت آية التيمم: {فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم} وجاءت آية الوضوء: {فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ} السبب واحد حيث إن سبب التيمم هو الحدث وسبب الوضوء هو الحدث واختلف الحكم بين الموضعين حيث أطلقت الأيدي في التيمم وقيدت الأيدي في الوضوء، فهل يحمل الموضع المطلق وهي الأيدي في التيمم على الموضع المقيد بالوضوء؟ قولان هما مذهبان عند الفقهاء.

ذهب جماعة من الفقهاء وهو المشهور عند الشافعية إلى تقييده إلى المرافق، فيكون المسح إلى المرافق في آية التيمم لأنها قيدت بالآية الأخرى في الوضوء من باب اتحاد السبب لا اتحاد الحكم، واختلف هل هذا الاحتمال الأخير الرابع من ضمن احتمالات سبقت مراد في قول المصنف هنا؟ ما قرره الشافعية في أصولهم يقتضي أن المصنف أرادهما وقد أشار المصنف في البرهان والتلخيص إلى ذلك، وهو المحكي عن الشافعي رحمه الله كما قرره الماوردي في الحاوي الكبير، وكذا ذكره جماعة من الشافعية.

ومن ثم فإن قول المصنف يحمل عليه المطلق يدخل فيه ثلاثة أحوال هن احتمالات، أما الأول: فإذا اتفق السبب والحكم على القول بأن الاتفاق لا في الماهية من قبل القيد مع مطلق، وإنما من باب اختلافهما فيصح التمثيل والاحتمال.

وأما الثاني فاذا اختلف السبب واتفق الحكم، وأما الثالث فعكسه، إلا أن الاحتمال الأخير المورد يدفعه مثال المصنف يرحمه الله، ويرد ذلك بأن يقال خرج هنا مخرج التمثيل لا مخرج البيان بالممثل به بحيث يقتضي الحصر والقصر، وهذا وارد في استعمال المصنفين وله أمثلة في هذه الورقات المباركة سبق بعضها.

وليعلم أن حمل المطلق على المقيد في صورته الممثل لها من قبل المصنف للناس فيها خمسة مذاهب كما حكاهن جماعة، ومنهم بدر الدين الزركشي رحمه الله في البحر المحيط، وها هنا تنبيه ذو بال يتعلق بمسألة العموم والخصوص ألا وهو أن يفرق بين أمرين، أولها تقرير القاعدة في الأصول على الوجه المقرر وأشير إليه سابقا.

وأما الثاني: فهل المواضع التي يراد تنزيل القاعدة عليها قابلة للقاعدة أم لا، هذا تختلف فيه مذاهب الفقهاء، فإذا قيل حمل رقبة القتل المقيدة بالإيمان على رقبة الظهار المطلقة هل هذا محتمل في تنزيل هذه القاعدة؟ تختلف المذاهب الفقهية في ذلك، فإذا عُلم ذلك عُلم أثر القواعد الأصولية في الفروع.

ثم إن المصنف رحمه الله في قوله فيحمل المطلق على المقيد، يحمل على المحمل السابق الذي ذكرناه، وأما الفروع فعلى فروع الشافعية على ما هو مقرر عند جمهورهم، فإن المصنف يتبعهم في الغالب في باب الأمثلة وأثر الفرع في

تقرير أصول الفقه، لذلك هو يمثل بفروع الشافعية، ولا يمثل بفروع غيرهم كالحنفية وما إليهم، فإن هناك مذهبين مشهورين في مسألة حمل المطلق على قيده.

أما المذهب الأول فمذهب الشافعية والحنابلة وهو ما قرره المصنف رحمه الله، وأما الثاني فمذهب الحنفية ويحكى عن جماعة المالكية، وهو عدم حمل المطلق على قيده، وظاهر عبارة المصنف يرحمه الله في البرهان اختيرا مذهب الشافعي وتقريره على موارده السابقة، فيحمل على إطلاقه على التوصيف السابق.

قال المصنف يرحمه الله: وَيجوز تَخْصِيص الْكتاب بِالْكتاب وَتَخْصِيص الْكتاب وَتَخْصِيص الْكتاب بِالسنةِ وَتَخْصِيص السّنة بِالْكتاب، وَتَخْصِيص السّنة بِالسنةِ وَتَخْصِيص النُّطْق بِالْقِيَاسِ، ونعني بالنطق قَول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَقَول الرَّسُول صلى الله عَلَيْهِ وَسلم.

يعلم أن هذه الجملة تتعلق بالمخصص المنفصل لا بالمخصص المتصل، ومن ثم أورد على المصنف أنه لم يفرق بين المخصصين مع الإشارة المتقدمة إلى القسمين، فأدرج المنفصل ضمن المتصل، وحقه أن يفصل عنه ولو بتنويه ينوه إليه، ويدفع بأنه لظهوره لم يبين لفظا يدل عليه، حيث إن وجود المخصص بالكتاب وما إليه معلوم بظاهر حكايته أنه من المنفصل لا من المتصل، وسبق معنا المتصل والمنفصل.

وذهب جمهور الأصوليين إلى تقسيم المنفصل إلى ثلاثة أقسام، أما القسم الأول فمخصص منفصل بمقتضى العقل، ومن أمثلتهم المشهورة على ذلك قول الله ﷻ: {الله خالق كل شيء} حيث قالوا أن كلمة شيء في الآية السابقة نكرة تشمل كل ما ينزل عليه لفظ شيء، ومنه الله ﷻ، إلا أن الله مخرج عن كونه مخلوقا، وإنما خرج بمقتضى ضرورات العقل، لذلك يقسمون المخرج للشيء على سبيل التخصيص العقلي إلى قسمين.

أما الأول: فما يسمى بالعقل الضروري، ومن أمثلته ما سبق، وأما الثاني فما يسمى بالعقل النظري، وأما الثاني فهو التخصيص على جهة الحس، ومن الأمثلة الممثل لها عند الجمهور قول الله ﷻ: {ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم} فقول الله شيء في هذه الآية تعم كل ما نزلت عليه كلمة شيء، إلا أن الحس ينطق بأن الجبال والسماء وما إلى ذلك ما تزال باقية ولم تذهب رميما.

فالحس خصص الآية عن كون كل شيء قد أصبح رميما بأن هناك أشياء لم تكن رميما كالجبال والسماء وما إلى ذلك، وأما الثالث فهو المخصص الشرعي، والمخصص الشرعي يقصد به الكتاب والسنة والقياس وما إليه، ومن ثم يبين أن المصنف رحمه الله عند ذكره للمخصص المنفصل لم يذكر إلا قسما واحدا لا الثلاثة، ويجاب بجوابين.

أما الجواب الأول فهو أن يقال إن القسم الأول والثاني مختلف فيهما واختيار المصنف عدم كونهما مخصصين، ووجه دلالته أن يقال: العقل الذي نطق بها حُكي من مثال لم تكن الدلالة في التخصيص راجعة حقيقة إلى العقل، وإنما هذا من أمثلة العام الذي يراد به الخاص.

فقوله الله: الله خالق كل شيء لم يرد به كل شيء حقيقة، وإنما شيء عام أريد به خاص وهو ما وقع عليه الخلق، وكذلك يقال في الحس، فإن معرفة المخصص للآية الممثل بها وأمثالها ليست المرجية فيه حقيقة هي الحس، وإنما هي العام الذي أريد به الخاص، فإن قوله: ما تذر من شيء، شيء هنا نكرة في سياق النفي ليدل على عموم استغراقي، ولكنه عموم أريد به الخصوص فانتفت السماء فلم تدخل فيه وانتفت الجبال فلم تدخل فيه، فكان عاما أريد به الخاص، فلم يدخل القسمان في حقيقة التخصيص ...

والخلاف جار فيهما وجار في عدم صحة هذه القسمة، فقد ذكر القرافي رحمه الله أنه يمكن أن يزاد على القسمة الثلاثية ثلاثة أشياء، أما الأول فهو العادة، والعادة غير الحس، فإن القائل سمعت الناس يقولون كذا وكذا فقلته، هو لا يقصد الاستغراق في قوله الناس بحيث أن أذنيه أصغت لكل إنسان على وجه الوجود في هذا الأمر، وإنما يقصد جملة منهم، وقس عليه أمثلة، وإنما خُصص لفظ الناس بمجاري العادة، فالعادة تخص هذا العموم، فكانت العادة مخصص آخر.

وأما الثاني فهو التخصيص بالقياس، والقياس ليس دليل سمعي على قول الجمهور من الأصوليين، وإنما هو من الأدلة غير السمعية، فذكره ضمن أدلة سمعية ذكر ما يقبل الانفصال عما ضُم إليه وهو ليس منه، فيكون حينئذ من المخصصات المستقلة.

وأما الثالث فهو أن يكون المخصص النظر، وهو العقل النظري، وهذا وارد على القسمة بالعقل السابقة، وعلى كل فإن المصنف يرحمه الله يجاب عن حصره للمنفصل من المخصصات فيما ذكره بهذا الجواب، وهو جواب متجه، وأما الثاني فهو أن المصنف يرحمه الله اختار أن المخصصات المنفصلة ليست إلا هذه الثلاثة على وجه الاتفاق الذي لا خلاف فيه، ومن ثم حكى فتنحية المختلف فيه مع إثبات المتفق عليه من باب ذكر قسم يسمى بالمخصص المنفصل متجهين جهة الاستعمال في التصنيف، وبه أخذ المصنف يرحمه الله. فهذان جوابان يدفعان الإرادة السابق.

وذكر المصنف رحمه الله المخصصات المنفصلة، وأولها الكتاب وثانيا السنة وثالثها القياس، وهذه الثلاثة استعمال بعضها مع بعض على جهة التخصيص المحكي يأتي على جهات، أما الجهة الأولى فهي قوله: ويجوز تخصيص الكتاب بالكتاب، قوله ويجوز يأتي عليه ثلاثة احتمالات أولها الجواز العقلي، والثاني الجواز العرفي، وثالثها الجواز الشرعي.

والثالث هو المقصود على ما قرره المصنف في البرهان والتخصيص وهو ما عليه جمهور الأصوليين، وهو أن يخصص الكتاب بالكتاب، ومن أمثلة ذلك قول الله سبحانه: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ} [البقرة:228] على خلاف في القرء أهو الحيض أم الطهر، قولان مشهوران، فإنها مخصوصة بقول الله: من قبل أن تمسوهن، وهذا فيه دلالة على التفريق بين المدخول فيها وبين غير المدخول فيها، فالتي لم تقرب من زوجها بدخول فإن عدتها ليست هي المطلقة في قول الله: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ} بل لا عدة لها.

وأما الثانية فقول المصنف تخصيص الكتاب بالسنة، ومن الأمثلة التي يمثل بها الأصوليون ومنهم الشافعية قول الله ﷻ: {يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ} [النساء:11]، فإن هذه الآية مخصوصة بالحديث الذي أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما أن النبي ﷺ قال: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم»(1)، وهذا تخصيص لعموم الآية، وهو ما قرره الشافعية بإطلاق كما حكاه النووي في شرحه على المهذب ومنهم المصنف.

ومنه ينبغي أن يعلم أن التمثيل على ما يورده المصنف ينبغي أن يكون في الفروع على مذهبه، ومن ثم أخطأ جماعة من الشراح عند التمثيل على قواعد المصنف بفروع عند غيرهم لا يقبلها الشافعية، وهذه من دقائق الملاحظ على بعض الشروحات.

وأما الثالثة فقوله: وتخصيص السنة بالكتاب، ومن ذلك أن المتواتر المستفيض في السنة هو أن الحديث يرفع بالوضوء ويستعمل الماء معه، فخصص بآية التيمم، فجاءت آية التيمم مخصصة لعموم وجوب الوضوء عند حدث بأن التيمم يبيح مباشرة الصلاة على ما قرره جماعة من الشافعية كما ذكره النووي في المجموع شرح المهذب.

وأما الرابعة فقوله: وتخصيص السنة بالسنة، ومن أمثلته عند الشافعية وغيرهم كالحنابلة قول النبي ﷺ: «فيما سقت السماء العشر»، فإن هذا العموم مخصوص بالحديث المتفق عليه القائل فيه النبي ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أواق، وفي رواية أوسق صدقة».

والخامسة: فقوله: وتخصيص النطق بالقياس، قوله النطق له احتمالان أولهما أن يكون المقصود به الكلام اللساني، وهو مقول القول المتلفظ به، وهذا على مذهب أهل السنة ولا يتجه على مذهب القائلين بالكلام النفساني إلا أن جمهور أصحاب أبي الحسن الأشعري يقولون بسياق الأمر، وسبق ومن ثم يتنزل عليه قول المصنف رحمه الله: وتخصيص النطق بالقياس.

(1) متفق عليه : أخرجه البخاري حديث:6395, وأخرجه مسلم حديث:3112

ومن أمثلة ذلك أن الله ﷻ قد حكم في كتابه بجلد الزاني والزانية مائة جلدة، كما في قوله: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ} [النور:2] فإنه مخصوص بقياس على قول الله: {فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ} [النساء:25]، فإن القياس عند الشافعية وقال به جماعة كالحنابلة أن العبد مقيس على الأمة في الآية الثانية، فيأخذ حكم التنصيص، وهذا تخصيص بالقياس، القياس هنا وقع على العبد المقيس عليه الآية الثانية وهي متعلقة بالأمة، وفي القياس تخصيص لمطلق الآية الأولى، فكان القياس مخصصا لعموم النطق في هذا المثال السابق.

وأما الاحتمال الثاني لكلمة النطق فما ذكره المصنف في قوله: ونعني بالنطق قول الله ﷻ وقول الرسول ﷺ، أي أنه يقصد مقول القول، ومقول القول نطق باتفاق، فإذا كان كذلك دخل فيه كتاب الله وسنة رسوله ﷺ لا غير على ما ذكر المصنف يرحمه الله، وإلا فمقول قول نطق في عموم كل قول سواء أتعلق بكتاب الله أم بسنة مصطفاه أو بغير ذلك من كل قائل.

قول المصنف رحمه الله: وقول الرسول ﷺ ..... أن المقرر عند كثيرين من المشتغلين بالألفاظ والآداب أنه لا مطلق ذكر الرسول دون ذكر رسول الله أو نبي الله أو نحو ذلك بأن فيه إطلاقا مقيد يراد وهو الرسول الخاتم محمد ﷺ، ثم يخالف تمام الأدب على ما قرره أولئك، ومن ثم قالوا ينبغي ألا يقول الرسول ويطلق.

يجاب ذلك بجوابين، أما الأول فهو أن إطلاق ذلك ورد في نص واستعمال أهل العلم، وأما التعلق بتمام الآداب على الوجه ... فيه خلاف، ومن ثم جاز إيراد ذلك على الوجه المورد عند المصنف يرحمه الله.

وأما الثاني فهو أن يقال خص المصنف رحمه الله إطلاقه الرسول بقوله ﷺ، فكانت التأدب موجود عند إيراد قول .... الرسول ﷺ، ..... أن قول المصنف رحمه الله ويجوز تخصيص الكتاب بالكتاب إلى آخره .... هو مقيد بقيدين، أولهما أن يكون المخصص قابلا للتخصيص، وأما غير القابل للتخصيص فإنه لا يدخل، .... في ماهيات وحقائق غير القابلة للتخصيص، فقيل منها الأخبار، فإن الأخبار لا تخصص.

وأما الثاني فهو هل القياس داخل في مطلق تخصيص الكتاب بالكتاب وما إليه أم لا؟ ..... الأصوليين وغيرهم ... ومنهم ابن مفلح في أصوله، والزركشي في البحر المحيط، وعبارة المصنف في البرهان تدل على أنه لا يرى التخصيص .... الكتاب لوحده إلا إذا انضم إليه قرينة القياس إليه، وهذا ما جزم به جماعة من الأصوليين كالآمدي والرازي وجماعة.

وذهب جمهور الأصوليين إلى أنه لا يشترط قرينة .... ذلك ..... تنزيل التخصيص مطلقا على الوجه المحكي سابقا، وهو ما اختاره جماعة، وعليه جمهور الشافعية وهو مذهب أصحاب الإمام أحمد، كما حكاه المرداوي في ال.... على ....، فإذا علم ذلك .....المشار إليه من قول المصنف مقيد لمطلق قوله وهو تخصيص الكتاب بالكتاب وتخصيص السنة بالكتاب

الدرس الثالث عشر

الوجه الثاني قد يكون

تالف في الصوت

برجاء المراجعة

المجمل

قال المصنف رحمه الله: والمجمل مَا افْتقر إِلَى الْبَيَان، وَالْبَيَان إِخْرَاج الشَّيْء من حيّز الْإِشْكَال إِلَى حيّز التجلي، وَالنَّص مَا لَا يحْتَمل إِلَّا معنى وَاحِدًا، وَقيل مَا تَأْوِيله تَنْزِيله، وَهُوَ مُشْتَقّ من منصة الْعَرُوس وَهُوَ الْكُرْسِيّ.

وَالظَّاهِر مَا احْتمل أمريْن أَحدهمَا أظهر من الآخر، ويؤول الظَّاهِر بِالدَّلِيلِ وَيُسمى الظَّاهِر بِالدَّلِيلِ.

فعل صَاحب الشَّرِيعَة لَا يَخْلُو إِمَّا أَن يكون على وَجه الْقرْبَة وَالطَّاعَة أَو غير ذَلِك،

فَإِن دلّ دَلِيل على الِاخْتِصَاص بِهِ يحمل على الِاخْتِصَاص، وَإِن لم يدل لَا يخصص بِهِ؛ لِأَن الله تَعَالَى يَقُول {لقد كَانَ لكم فِي رَسُول الله أُسْوَة حَسَنَة}.

فَيحمل على الْوُجُوب عِنْد بعض أَصْحَابنَا، وَمن بعض أَصْحَابنَا من قَالَ يحمل على النّدب وَمِنْهُم من قَالَ يتَوَقَّف عَنهُ، فَإِن كَانَ على وَجه غير الْقرْبَة وَالطَّاعَة فَيحمل على الْإِبَاحَة فِي حَقه وحقنا، وَإِقْرَار صَاحب الشَّرِيعَة على القَوْل

الصَّادِر من أحد هُوَ قَول صَاحب الشَّرِيعَة وَإِقْرَاره على الْفِعْل من أحد كَفِعْلِهِ، وَمَا فعل فِي وقته فِي غير مَجْلِسه وَعلم بِهِ وَلم يُنكره فَحكمه حكم مَا فُعل فِي مَجْلِسه.

(الشرح)

فقول المصنف يرحمه الله: والمجمل مَا افْتقر إِلَى الْبَيَان، فيه ذكر للمجمل وتعريفه، وفي تعريف المصنف رحمه الله للمجمل احتمالان يردان، أولهما أن يقصد بالمجمل المعرف من حيث اللغة والاشتقاق، وهذا غير مقصود فيه ولا فيما بعده مما ذكر معه من الظاهر والنص والمؤول وما إلى ذلك.

وبيانه أن المجمل من حيث الاشتقاق العربي يأتي على معان ذكرها ابن فارس في مقاييس اللغة وجماعة، منها الخلط، فإذا خلط الإنسان بين شيء وآخر فقد جمله، ومنها الإبهام، يقال أجمل في كلامه إذا أبهم فيه، ومنها التحصيل، يقال أجمل فلان في البحث عن طلبته إذا راح ليحصلها، ومن ذلك غيره، وهذا غير معني في كلام المصنف، فتعين الاحتمال الثاني وهو ما يتعلق بمعنى المجمل عند الأصوليين، وعرفه المصنف رحمه الله بقوله: مَا افْتقر إِلَى الْبَيَان، وفي جملة من النسخ المعتمدة ما يفتقر بقلب المضي إلى المضارعة.

قوله ما موصولية بمعنى الذي، والمقصود به هنا اللفظ وغيره ليدخل مع اللفظ غير اللفظ، فيدخل في الإجمال الكتابة، ويدخل في الإجمال غيرها عند جمهور الأصوليين.

قوله يفتقر من الافتقار وهو ضد الغنا، وقوله إلى البيان، البيان هو ما يوضح الغير به، فكل ما توفرت فيه هذه القيود فهو المجمل، وهذا التعريف غير جامع لمفردات المعرف ولا مانع من دخول غيرها فيها، ولذلك أورد عليه هذا الإيراد، ويدفع بأن يقال: أراد المصنف رحمه الله الرسم والتقريب للمعرف دون أن يحده بحد، وسبق إيضاح هذا الجواب.

وأحسن من هذا التعريف أن يقال على ما في التحرير للمرداوي ما تردد بين محتملين فأكثر على السواء، وهذا التعريف اشتمل على جملة قيود، أولها قوله ما تردد، أي فليس مقطوعا به على جهة وإنما فيه معنى التردد.

وأما الثاني: فهو كونه على احتمالين أو شيئين محتملين لا على شيء مقطوع به، فإذا تردد بين مقطوع ومحتمل فليس بالمجمل، وإذا تردد بين مقطوع به وآخر مثله فإنه لا يدخل في المجمل أيضًا.

وثالث القيود: قوله على السواء، أي أن يستوي الاحتمالان في تردد المعنى إليهما، فإذا رجح أحدهما أو قطع بأحدهما فالمقطوع الراجح به هو الظاهر على وجه الظنية والرجحان لا اليقين عند ذكر كلمة القطع آنفا، وأما ما كان مرجوحا فهو المؤول كما سيأتي.

ومن ثم فإن التردد بين محتملين لا على وجه السواء ليس داخلا في الإجمال وهو قول جمهور الأصوليين والفقهاء، كما قرره المرداوي رحمه الله في التحبير على التحرير، ومما يخرج عن ذلك المشترك والمتواطئ، والمشترك اصطلاح عند أرباب المعرفة وغيرهم يريدون به ما وضع لمتعدد وضعا متعددا على السوية، ومن أمثلة ذلك العين، فإن يقصد بها بوضعها العين الباصرة والمتجسسة وغيرها، وهذا بمقتضى الافتراق اللغوي.

وما ذهب إليه جمهور الأصوليين في جواز حمل المشترك على كل معانيه يخرج المشترك من دخوله في الإجمال، لأنه إذا جاز حمل المشترك على كل معانيه فلا يكون مجملا، بل عُلم معناه قطعا؛ لأن المشترك لا تردد في الاحتمال عند القطع بنزول جميع المعاني عليه باقتضاء لفظه وضعا.

ومما يخرج عن ذلك المتواطئ وهو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مستو في محاله، أي مواضعه، ومن أمثلة ذلك الرجل، فإنها كلمة يؤتى بها على وجه التواطؤ، أي التوافق، فالتواطؤ في اللغة بمعنى التوافق، يقال تواطأ فلان مع زيد على أن يضربا عمرا إذا اتفق هذا مع ذاك، وهذا المعنى مراد في إجماله هنا عند ذكر اصطلاح المتواطئ عند أرباب المعرفة وغيرهم، فإن جميع مفردات الكلمة رجل تتفق في انطباق كلمة الرجل عليها، فهي ذات معنى كلي بكونها غير معينة، بل يدخل فيها أفراد كثيرة تشمل هذه الأفراد بمقتضى كليتها ثم تدخل على جميع المحال، أي المواضع من أفرادها كزيد وعمرو وخالد ومحمد وغير ذلك، فالجميع رجل.

فيخرج المشترك والمتواطئ من التعريف المذكور آنفا خلافا لتعريف المصنف يرحمه الله، فإن المشترك والمتواطئ يدخل فيها ذكر، ولذلك أورد على قول المصنف رحمه الله أن التعريف غير مانع من دخول غيره فيه، ومنذ لك المشترك والمتواطئ على معنى سبق.

ومن أمثلة المجمل القرء، وعسعس، ونحوها، فإن القرء يطلق على الطهر والحيض، وعسعس يطلق على الإقبال والإدبار، ومن ذلك قول الله ﷻ: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} [البقرة:228] فالقرء مختلف فيه، وسبب الاختلاف هو بمقتضى وضعه حيث إنه موضوع للطهر وموضوع للحيض.

وليعلم أن الإجمال مرده إلى جهتين عند الأصوليين كما قاله بدر الدين الزركشي في البحر المحيط، أما الجهة الأولى فهي جهة أفراده بحيث يكون اللفظ مجملا، ومن أمثلة ذلك القرء وسبق.

وأما الثانية: فهو بمقتضى تركيبته، أي باجتماعه مع غيره، وهذا له أمثلة منها ما اتفق عليه ومنها ما اختلف فيه، ومن ذلك ما ذكره جمهور الأصوليين مثلا وهو قول الله ﷻ: وامسحوا برؤوسكم، فإن الباء في قوله برؤوسكم إما أن تقتضي الإلصاق وإما أن تقتضي التبعيض أو غير ذلك على خلاف عند الفقهاء.

فالشافعية يذهبون إلى جواز مسح جزء من الرأس وبه يقع الواجب، خلافا للحنابلة فإنهم يوجبون مسح جميع الرأس، ويعرف بيان المجمل من طرق كثيرة منها مجيء خبر شرعي يرجح في ذلك ويبين، ومنها الفعل عندما يقع موقع البيان، ومن ذلك أن الله ﷻ قد أمر في مواضع من كتابه بإقامة الصلاة، وبين النبي ﷺ مجمل الأمر بإقامة الصلاة بفعله ﷺ وهو القائل كما عند البخاري من حديث مالك بن الحويرث: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، ويقاس عليه غيره.

وذكر جماعة من الأصوليين كما ذكره ابن مفلح في أصوله أن جهات الإبهام إما أن تتعلق بالماهية أو أن تتعلق بالقدر أو بغيرهما، فإن تعلقت بالماهية رُجع إلى معرفتها، والماهية كلمة أُتي بها على أسلوب نحتي كما يقول البلاغيون أصلها ما هي، فكل ما سئل عنه بجملة ما هي فإنه يقصد به الحقيقة وما إليها، فجُمع بين ما الاستفهامية وهي، وأضيف عليها هاء السكت فقيل ماهية، والمقصود بها الحقيقة.

فالقرء يحتمل أن يكون للطهر أو الحيض وسبق، فيستكشف عن ماهيته هل هو الطهر على قول الشافعية أم أنه الحيض أم يتوقف في ذلك على ما ذهب إليه الواقفة، وأما المقدار فله أمثلة ومنها الزكاة، فإن الله ﷻ في مواضع قد أمر بأن يؤتي الإنسان زكاة ماله، وجاء تفسير المقدار في أحاديث فيما يتعلق بكل مال، فالذهب والفضة فيها ربع العشر، والحب وما إليه فيه خمسة أواق أو أوسق إلى غير ذلك مما يتعلق بأصناف أموال الزكاة.

قال المصنف يرحمه الله: وَالْبَيَان إِخْرَاج الشَّيْء من حيّز الْإِشْكَال إِلَى حيّز التجلي، قوله والبيان أخذ في تبيين المبين أو المبِين المضاد للمبهم الذي هو في معنى الإجمال، وهذا من إيضاح الشيء بضده، وسبقت قاعدة إيضاح تمام الشيء بذكر ضده.

قوله إِخْرَاج الشَّيْء من حيّز الْإِشْكَال إِلَى حيّز التجلي، هذا التعريف يأتي على احتمالات، أولها أن يقصد به الفعل الدال على ما يستبين به المجمل، وإما أن يراد به الدليل الذي به توصل إلى معرفة المجمل، وإما أن يراد المدلول عليه أي المبين، وهذه الاحتمالات الثلاثة ترد على كلمة البيان، وتتردد كلمة البيان لمقتضى معناها على هذه المعاني الثلاثة، فأي المعاني الثلاثة يريد المصنف رحمه الله؟

جمهور الأصوليين وهو ما جزم به المصنف في البرهان أن المراد الفعل الدال الذي به يستبين الإبهام فيما وقع عليه الإجمال، وهذا هو الذي فسره المصنف هنا في قوله: إِخْرَاج الشَّيْء من حيّز الْإِشْكَال إِلَى حيّز التجلي، والمصنف يرحمه الله قد بين في البرهان أن المقصود بالبيان الفعل الدال، ثم رجح ما عليه كثيرون من كون البيان يأتي بمعنى الدليل، وأن كلمة البيان قابلة بهذا المعنى في مواضع كثيرة، وهو ما عليه أكثر الأشعرية وأكثر المعتزلة، وهو ما جزم به الآمدي والغزالي والرازي كما قرر ذلك جماعة كالمحلي في شرحه على جمع الجوامع، وابن السبكي في شركه للبيضاوي وجماعة.

فيتحصل مما سبق أن مقتضى ما عليه مذهب المصنف في أصول الدين هو القول بتفسير البيان بمعنى الدليل ليس إلا، إلا أنه ذكره في البرهان وهو ما حمله عليه جمهور شراح الورقات بمعنى الفعل الدال.

وقول المصنف يرحمه الله: إِخْرَاج الشَّيْء، الشيء سبق معنا قوله من حيز الإشكال، حيز مما يحاز، وهو كناية عن الدائرة المجهولة أو المبهمة إلى دائرة معلومة مبينة، قوله الإشكال من أشكل الأمر إذا استشكل ووقع فيه الإبهام، قوله: إِلَى حيّز التجلي، التجلي بمعنى الإيضاح، يقال تجلى الأمر لفلان بعد النظر فيه إذا وضح له، وهذا المعنى مقصود في كلام المصنف يرحمه الله.

إلا أن هذا التعريف منتقد من جهات أولها أن مقتضى قول المصنف يرحمه الله من حيز الإشكال أن البيان لا يقع إلا بعد ورود إشكال، وأما أن يقع لا بإشكال فلا يرد، وذهب جمهور الأصوليين كما قرره المرداوي في شرح التحرير أن البيان نوعان، أما النوع الأول فهو أن يكون بدون شبق إشكال وهو مقتضى ما جاء في مواضع كثيرة من الشرع كالأمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وما إلى ذلك، فهذه أوامر مبتدأة دون سبق إشكال.

وأما الثاني فهو أن يسبق إشكال فيرد البيان عليه توضيحا ونزعا للإبهام الوارد فيه، وهذا الثاني هو الأكثر كما قاله جماعة كبدر الدين الزركشي في البحر المحيط، ويجاب بأن يقال أورد المصنف رحمه الله الإشكال في قوله: من حيّز الْإِشْكَال إِلَى حيّز التجلي، مورد الأكثر لا مورد الأصل، بل الأكثر في البيان استعمالا أن يكون بعد ورود الإشكال، وقد يرد بدون ورود إشكال على ما سبق.

ونُقد تعريف المصنف يرحمه الله بقوله: من حيّز الْإِشْكَال إذ إن فيه استعمال المجاز والكناية حيث إنه لا يقصد بكلمة الحيز الموضوع وضعا عربيا بمعنى ما فيه مكان وما إليه، أي المتعلق بالظرف المكاني، وإنما يقصد به كناية عن دائرة الوضوح التي سُبقت بدائرة الإشكال، فجعل دائرة الإشكال ذات حيز في الذهن، وجعل دائرة الوضوح ذات حيز في الذهن، فإذا انتقل المبهم من دائرته الأولى التي فيها إبهام إلى دائرته الثانية التي فيها الوضوح فهذا هو المبيَن.

قال المصنف يرحمه الله: وَالنَّص مَا لَا يحْتَمل إِلَّا معنى وَاحِدًا، بين معنى النص عند الأصوليين والفقهاء بأنه ما لا يحتمل إلا معنى واحدا، أي نتفي الاحتمال عنه إلا في معناه الموضوع له، وما وضع له من معنى بانقطاع الاحتمال يأتي على جهتين، أما الجهة الأولى: فالوضع العربي بمقتضى اللسان العربي، فإذا وضعت الكلمة لمعنى عربي لمقتضى اللسان العربي كانت نصا في ذلك، فلا يسار إلى غيرها من الاحتمالات العرفية ما إليها.

وأما الثاني فهو أن يقصد فهو أن يكون النص بدلالة غير الوضع العربي كالعرف وما إليه، فإن إطلاق كلمة الصلاة تنصرف في العرف الشرعي إلى ذات الأفعال والأقوال المخصوصة لا مطلق الدعاء كما هي حقيقتها في اللغة عند أكثر اللغويين وجمهور الفقهاء.

فقطع الاحتمال فيما يتعلق بالنص إما أن يرد مورد الوضع العربي وإما أن يرد مورد العرف الشرعي، وفي كل يأتي النص وينقطع الاحتمال، ومن أمثلة ذلك: قول الله ﷻ: تلك عشرة كاملة، وغيرها مما هو صريح النص من الأخبار والأحكام وما إلى ذلك.

قال المصنف يرحمه الله: وَقيل مَا تَأْوِيله تَنْزِيله، قوله تأويله أي تفسيره، نهل التفسير بمعنى التأويل مطابقة؟ خلاف مشهور عند المفسرين وغيرهم كما قرره جمهور المفسرين، إلا أن المقصود بقوله ما تأويله تنزيله بمعنى التفسير وما إليه..

قوله تنزيله يأتي عليه احتمالان، أما الأول فهو التنزيل الشرعي وهو نزول قول الله في مسألة وما إليه، فإذا نزل فإن نزوله هو النص، فبمجرد نزول أمر الله وقوله فقد وقع النص ولا بد.

وأما الثاني فهو أن يقصد بالتنزيل أي وقوعه، فيكون التقدير ما تفسيره وقوعه، والوقوع يختلف باختلاف صاحبه، فإن كان متعلقا بخطاب الله كان الله هو المقصود بذلك، وإن تعلق بقول النبي ﷺ كان النبي محمد ﷺ هو المقصود بذلك إلى غير ذلك.

والثاني من الاحتمالين هو الذي جزم به جمع من الشراح، وهو ما ذكره جماعة من الأصوليين كما في شرح العبدري للبرهان وجماعة، والفرق بين التعريف الأول والثاني للنص من جهتين، أما الجهة الأولى فهي أن التعريف الأول فيه قطع للاحتمال، وهذا يرد من حيث الوضع العربي ويرد من حيث العرف الشرعي خلافا للثاني، فلا يتعلق به قطع للاحتمال لا بالوضع ولا بالعرف على جهة التفسير والتأويل.

وإنما يكون نصا عند نزوله ووقعه مباشرة، وأما الثانية فهي كون التعريف الثاني يتعلق بالقطع بعدم الاحتمال عند الوقوع خلافا للأول، فإنه يتعلق بالقطع عند الاحتمال لا عند الوقوع، وإنما عند النظر فيه، فاختلفت الجهتان، ومن

ثم أورد المصنف يرحمه الله التعريف الثاني مع الأول، وقد أورد على ما ذكره المصنف رحمه الله إيرادان أولهما أنه خالف عاداه الجارية في مختصره المسمى بالورقات، إذ أنه يقتصر في جملة كتابه على ما يحصل به المقصود من تعريف واحدا.

ويدفع بأنه زاد في التعريف من باب الإيغال في الإيضاح، وهذا أمر نسبي يتفاوت من ناظر وآخر، وأما الإيراد الثاني فهو أن المصنف رحمه الله لم يقطع بأحد التعريفين إلا أن يقال صيغة قيل تنبئ عن الضعف، وجمهور الأصوليين أنها لا تنبئ عن الضعف في حكاية القول ومن ثم يبقى الإيراد، وعليه فقد أورد المصنف يرحمه الله التعريفين على صيغة الإخبار، إلا أن تقديم الأول ينبئ عن ارتضاه له، وعلى القول بأن قيل تنبئ عن قول ما بعدها وهو قول قلة من الأصوليين.

وفي قول المصنف يرحمه الله: وَهُوَ مُشْتَقّ من منصة الْعَرُوس وَهُوَ الْكُرْسِيّ، قوله وهو من باب التأكيد ورد الجملة لما قبلها، وقوله مشتق من الاشتقاق، والاشتقاق علم قائم يسمى بعلم الاشتقاق، وهو ما يسميه المتأخرون بعلم التصريف أو الصرف، وأصل معنى الاشتقاق عند القوم رد لفظة إلى أخرى لموافقته له في حروفه الأصلية ومناسبته له في المعنى.

ومن ثم يبين أن معنى الاشتقاق يقوم على قواعد أولها قاعدة المشتق منه، وثانيها قاعدة المشتق وثالثها كون الحروف في المشتق والمشتق منه أصلية، ورابعها أن يكون بينهما علاقة في المعنى، فهذه هي أركان الاشتقاق الأربعة وقواعده، وهو ملحوظ في قول المصنف من منصة العروس وهو الكرسي.

فقوله مشتق يقصد به الاشتقاق الاصطلاحي وهو ذو معنى سبق وله أركانه وقواعده.

قوله: من منصة: منصة بكسر الميم مع فتح النون بعدها وتشديد الصاد المهملة اسم آلة، وهذه الآلة ترفع العروس عليها، وقوله العروس: العروس لفظ بمقتضى اللغة يطلق على الأنثى والذكر، فيقال للعريس عروس، ويقال للعروس عروس، فيطلق على الذكر والأنثى كما قطع به جمهور اللغويين وأكثرهم على ما حكاه الزبيدي في شرحه على القاموس.

قوله: وهو الكرسي فيه إيضاح لمعنى المنصة وهي الكرسي، وفي إيراد المصنف يرحمه الله هنا في هذه الجملة، فائدتان، أما الأولى فهي أن النص مشتق وليس جامدا، وهذا يتعلق باللغة، وأما الثاني فهو معنى موجود في تركيبة الجملة التي أوردها المصنف بقوله وَهُوَ مُشْتَق من منصة الْعَرُوس وَهُوَ الْكُرْسِيّ، وهو معنى الظهور والارتفاع.

ومن ثم قال الشراح: على المصنف يرحمه الله أن يبين أن معنى النص ينبغي أن يكون ظاهرا مرتفعا على جميع المعاني التي ربما ترد بمقتضى الذهن والعقل، فيكون هناك قيد لا ذكر له في لفظ التعريف وهو قيد الظهور والارتفاع.

قال المصنف يرحمه الله: وَالظَّاهِر مَا احْتمل أَمريْن أَحدهمَا أظهر من الآخر، قوله: والظاهر معطوف على ما سبق بيانه، قوله ما احتمل ما هنا بمعنى الموصولية، احتمل سبق معناه، قوله: أمرين أي شيئين أو معنيين، قوله: أحدهما أظهر من الآخر أي أن الاحتمالين يردان بمقتضى الوضع أو العرف الشرعي إلا أن الراجح من المعنيين يسمى بالظاهر.

والمرجوح من المعنيين يسمى بالمؤول كما ذكره المصنف رحمه الله بعد بقوله: ويؤول الظَّاهِر بِالدَّلِيلِ وَيُسمى الظَّاهِر بِالدَّلِيلِ.

وفي قول المصنف يرحمه الله: أظهر من الآخر إطلاق مقتضاه حمله على الوضع أو العرف، وسبق أن المقصود بالوضع الوضع العربي بالكلمة وما إليها، والمقصود بالعرف ما تُعورف عليه وإطلاقه هنا يقصد به العرف الشرعي، فما كان ظاهرا من كلام فإنه هو فما كان راجحا بعد ورود احتمالين فهو الظاهر.

ومن أمثلة ذلك عند جماعة من الفقهاء قول النبي ﷺ: **«من مس ذكره فليتوضأ الذي أخرجه الإمام أحمد في مسنده والأربعة في السنن فإن قوله فليتوضأ يرد عليه الوضوء الذي هو غسل لليدين ويرد عليه الوضوء الشرعي على ما حكاه جماعة من الفقهاء، والراجح هو الوضوء الشرعي، فهنا أُخذ بمقتضى العرف الشرعي لا بمقتضى الوضع اللغوي.**

وكذلك حكاية الحديث بلفظ آخر عند أبي داود وغيره: «من مس فرجه فليتوضأ» ما المقصود بالفرج إذ أنه يطلق في اللغة على ما فيه انفراج فيرد الاحتمال على الدبر والقبل على حد سواء، ويدخل فيه فرج الأنثى وفرج الذكر، والصغير والكبير، فإذا قيل بجعله على أحدهما وأنه هو الظاهر كالذكر والقبل على قول فإن هذا هو الظاهر، ويقاس عليه غيره.

يتبين مما سبق أن قيد الوضع والعرف مهم في التعريف، ولذلك جاء في بعض نسخ الورقات إضافة بالوضع أو العرف بعد قول المصنف ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر. وفي قوله: بالوضع الباء سببيه أي بسبب الوضع أو بسبب العرف.

قال المصنف يرحمه الله: ويؤول الظَّاهِر بِالدَّلِيلِ، سبق ما يتعلق بمعنى التأويل، قوله الظاهر بالدليل أي أن الظاهر إما أن يكون بمعنى الدليل أو أنه يستظهر بالدليل، فهذان احتمالان يردان على جملة المصنف يرحمه الله، والأول

واحتمال أنه يسمى بالدليل هو الذي جزم به جماعة من الشراح، وهو ما ذكره غير واحد من الأصوليين عند إيراد هذه العبارة، كبدر الدين الزركشي في البحر المحيط وغيره.

ومن ثم فإن المعنى الظاهر يقال له الدليل، فيطلق الدليل على معاني، من معاني إطلاقاته الظاهر.

قوله: وَيُسمى الظَّاهِر بِالدَّلِيلِ، فيه إشارة إلى أن هناك اختلافا بين المؤول والظاهر، فما كان مؤولا أي كان مرجوحا بمقتضى الترجيح بالوضع أو العرف فهو المؤول خلافا لما كان راجحا، فإنه الظاهر، ومن ثم يسمى المؤول بالظاهر بالدليل أو أن يسمى الظاهر دليلا، وكلها من الاحتمالات الوارد وسبق.

قول المصنف يرحمه الله: وَيُسمى الظَّاهِر بِالدَّلِيلِ إطلاق تسمية على ما سبق، وهذا مختلف فيه إلا أنه حكى ما عليه الجماعة من الأصوليين كما ذكره في البرهان، وكذلك قرره بدر الدين الزركشي في البحر المحيط.

ومن تعاريف المؤول أن يقال هو حمل اللفظ الظاهر على معناه المرجوح، وهذا المعنى للمؤول هو الذي أطبق عليه جمهور الأصوليين كما هو مقرر في كتب القوم كالبحر والإحكام للآمدي وغيره.

قال المصنف يرحمه الله: فعل صَاحب الشَّرِيعَة لَا يَخْلُو إِمَّا أَن يكون على وَجه الْقرْبَة وَالطَّاعَة أَو غير ذَلِك، قوله صاحب الشريعة يأتي عليه احتمالان، إما أن يقصد به المشرع مطلقا أو محمدا النبي ﷺ، فإن قصد المشرع مطلقا يدخل فيه جميع الأنبياء والرسل، وإن قصد به النبي محمد ﷺ كان فقط هو، والثاني هو المراد بمقتضى السياق كما نص عليه المصنف في البرهان.

قوله: لا يخلو، أما أن يكون على وجه القربة والطاعة أو غير ذلك، هذه القسمة على وجه القسمة العقلية المتفق عليها، وقد استعملها جمهور الأصوليين كما ذكر ذلك الآمدي في الإحكام والغزالي في المستصفى وجماعة.

وفي قوله: القربة والطاعة يأتي عليه احتمالان، أولهما أن الطاعة عين القربة في المعنى، والثاني: أن بينهما فوتا وفرقا، إذ أن الواو العاطفة في الأصل تقتضي المغايرة والثاني ضعيف بعيد؛ لأن قوله إما أن يكون على وجه القربة والطاعة أو غير ذلك دلالة على أن الطاعة كالقربة.

ويفرق جمهور الفقهاء والأصوليين بين الطاعة والقربة من جهتين، أما الجهة الأولى فمتفق عليها في الجملة، وهي أن القربة فيها سابق قصد لشيء يقصد، خلافا للطاعة فهي مطلق الامتثال، وقد لا يقع فيها سابق قصد لشي يقصد، وأما الثانية فهي أن القربة لا تقع إلا مع ما ينوى به الطاعة خلافا لما ينوى به التقرب إلى الله ﷻ خلافا لمطلق الطاعة، ففيها مطلق الامتثال.

وهذه الثانية من الجهتين مختلف في تقريرها، والأولى هي التي يقررها جمهور الأصوليين، وعليه يرد انتقاد على قول المصنف على وجه القربة والطاعة، إذ أن الاكتفاء بالطاعة أو القربة ينبئ عن أحدهما بدلالة لزوم أو اقتضاء، والأولى الاقتصار على الطاعة.

قوله: فَإِن دلّ دَلِيل على الِاخْتِصَاص بِهِ يحمل على الِاخْتِصَاص، قوله الاختصاص سبق معنى الاختصاص واشتقاقه وما إليه، قوله يحمل على الاختصاص أي يحمل على ما سبق وبيانه أن يكون الفعل مختصا بالنبي ﷺ لا يتعدى إلى غيره، إما على سبيل الامتناع أو على سبيل التحريم الشرعي أو على سبيل عدم الجواز العقلي، وهذا كله يرد.

فإما ألا يتعدى بين الغير على سبيل الجواز العقلي عدم الجواز العقلي، ومن أمثلة ذلك: العصمة من الخطأ على القول بأن الأنبياء معصومون من جميع الأخطاء حتى الصغائر، وفي اللم والصغائر مذهبان للفقهاء وأهل العقائد.

وإما أن يكون على سبيل التحريم كالوصال على قول جماعة من الفقهاء، هو محرم على غير النبي ﷺ، الوصال في الصيام، وإما أن يكون على غير ذلك، والمقصود عدم تعديه إلى غير النبي ﷺ.

ومن أمثلة ذلك: عدم الزيادة في عقد واحد على أربع من النسوة؛ فإن النبي ﷺ جائز له الإكثار عن أربع، وهذا من خصائصه ﷺ، ومن أمثلة ذلك الوصال في الصيام على قول، وإما ألا يكون مختصا بالنبي ﷺ، فإذا لم يكن مختصا بالنبي ﷺ فله مقامان، أما المقام الأول فمقام مطلق الائتساء بالنبي ﷺ، وهو ما نوه إليه المصنف يرحمه الله في قوله بأن الله تعالى يقول، لأن هنا تعليلية يَقُول: {لقد كَانَ لكم فِي رَسُول الله أُسْوَة حَسَنَة}.

وأما الثاني فمقام الحكم والتفصيل والتحقيق، وللناس في ذلك ثلاثة مذاهب، ذكرها المصنف رحمه الله بقوله: فَيحمل على الْوُجُوب عِنْد بعض أَصْحَابنَا، وَمن بعض أَصْحَابنَا من قَالَ يحمل على النّدب، وَمِنْهُم من قَالَ يتَوَقَّف عَنهُ.

أما المذهب الأول فهو مذهب القائلين بوجوب ائتساء بالنبي ﷺ بغير ما كان مختصا به ﷺ، وفي قول المصنف: عند بعض أصحابنا إشارة إلى قائل بهذا المذهب، لأن المذهب المحكي له احتمالان، أما الأول فهو أن يكون هناك من يقول به، وأما الثاني فهو ألا يكون هناك من يقول به.

والثاني هو الذي يذكره الفقهاء في الفروع بقولهم: ويحتمل كذا، وما إليه، فإذا قال الفروعي ويحتمل كذا أو ويرد احتمال قد يكون ثمة قائل به وقد يكون لا قائل به، ولذلك اتفق الفقهاء على أن المورد للاحتمال لا يؤاخذ به خلافا للمورد للقول، فهذا يؤاخذ به، فإذا أتى فقيه وقال هذه المسألة يأتي عليها احتمال وهو كذا، ويكون قد أورد احتمالا

في مقام إجماع، لا يقال الإجماع على كذا وقد خرجت على الإجماع فأنت كافر؛ لأن قوله الاحتمال يعني يورد ما يحتمله الشيء عقلا أو بمقتضى الصناعة الأصولية أو غير ذلك أو الفقهية أو غير ذلك.

وفي قوله عند بعض أصحابنا عنى ابن سريج وابن أبي هريرة كما في البحر المحيط لبدر الدين الزركشي وفي جمع الجوامع وغيرها، وأما الثاني فمذهب الندب في الائتساء، وأشار المصنف يرحمه الله إلى قائل به بقوله ومن أصحابنا وهو يقصد أبي بكر القفال كما ذكره بدر الدين الزركشي يرحمه الله في البحر المحيط.

وفي قوله: وَمِنْهُم من قَالَ يتَوَقَّف عَنهُ، فيه إشارة إلى بعض الأصحاب ومنهم الصيرفي يرحمه الله كما أثبته عنه بدر الدين الزركشي في البحر المحيط، وهو ما اختاره الغزالي في المستصفى والرازي في المحصول، أعني التوقف.

وفي قول المصنف يرحمه الله: عند بعض أصحابنا، كلمة أصحابنا إما أن يراد بها المعنى اللغوي المطلق وهو غير مراد إجماعا، وإما أن يراد به المعنى الاصطلاحي، حيث أن المذاهب الأربعة المتبوعة لما انتشرت واستقرت أصبح لكل إمام أصحاب يسيرون على أصوله في فروعه ويحتذون حذوه، فمن انضم إليهم وكان مشتغلا بذلك عارفا بتلك الأصول والفروع كان من أصحاب ذلك المذهب.

فإذا قال الشافعي هؤلاء أصحابنا يقصد الشافعي، وإذا قال الحنبلي هؤلاء أصحابنا يقصد الحنابلة إلى غير ذلك، ومذهب التوقف هو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين كما قال الآمدي في الإحكام، وهو ما رجحه المحققون كما قاله الرازي في المحصول، فيتوقف في غير ما كان خاصا بالنبي ﷺ وينظر، فما دل الدليل على وجوبه أُخذ به ودل الدليل على ندبيته أُخذ به إلى غير ذلك.

والأصل هو التوقف فيه إلا إذا دلت قرينة لفظية أو حالية على غير ذلك الأصل.

قال المصنف يرحمه الله: فَإِن كَانَ على وَجه غير الْقرْبَة وَالطَّاعَة، فيه ضبطان، أعني كلمة وجه الأولى وجهٍ والثانية وجهِ على مراعاة الإضافة، قوله غير القربة والطاعة فيه ما في قوله السابق على وجه القربة والطاعة.

قوله: فَيحمل على الْإِبَاحَة فِي حَقه وحقنا، أي إذا كان هذا الفعل مما قصد به الطاعة والتقرب إلى الله ﷻ فحكمه مضى، وإما أن يقصد به غير ذلك فقرر المصنف يرحمه الله أنه يحمل على الإباحة، وسبق معنا الإباحة في قوله وفي حقه وحقنا ذكر لمسألتين تأتي بجهتين تأتي عليهما المسألة، أما الجهة الأولى ففي حقه ﷺ، فيكون الأمر في جهته ﷺ على الإباحة المطلقة وهو ما أطبق عليه الأصوليون وحكي اتفاقا عنهم كما نوه إليه بدر الدين الزركشي رحمه الله في البحر المحيط، والآمدي رحمه الله في الإحكام.

وأما الثانية: فهي ما يتعلق بنا كمكلفين، فهذه هي الجهة الثانية، وهل يقتضي الإباحة أم لا، في المسألة خمسة مذاهب مقررة عند الأصوليين حكاه بدر الدين الزركشي في البحر المحيط، وأشهر هذه المذاهب ثلاثة مذاهب.

أما المذهب الأول: فهو الإباحة وهو ما قرره المصنف يرحمه الله هنا، وهو ما جزم به جماعة وهو منسوب إلى الحنابلة على كونه راجحا عندهم، كما ذكره المرداوي في الحبير على التحرير، وأما الثاني فهو الوقف دون قطع بحكم تكليفي من إباحة أو كراهة أو غير ذلك، وهذا هو الذي عليه جمهور الشافعية وأكثر الأشاعرة والمعتزلة كما قرره ابن السمعاني في قواطع الأدلة، وأقره على ذلك بدر الدين الزركشي رحمه الله في البحر المحيط.

وأما الثالث فالندب، وهو ما عليه أكثر الحنفية، واختلف في عزو المذهب للمعتزلة، والصحيح أن مذهب المعتزلة الأكثر هو الندب على ما قرره بدر الدين الزركشي رحمه الله، فيكون المذهب الثاني منسوبا إلى أكثر الأشاعرة وجمهور الشافعية، والثالث منسوبا إلى جمهور الحنفية وأكثر المعتزلة، وهو ما قرره جماعة وسبق.

ومن ثم أورد على المصنف أنه قرر هنا ما خرج عن مذهبه في الأصول والفروع، إذ إن مذهبه في الأصول مذهب أبي الحسن الأشعري رحمه الله، ومذهبه في الفروع مذهب الشافعية، ومقتضى ذلك اطراده في مواضعه ومنها ما نحن بصدده، إلا أنه يدفع هذا الإيراد بأن يقال خرج المصنف عن ما عليه جمهور الشافعية، إذ إنه لا اتفاق عندهم، وما عليه أكثر الأشعرية إذ إنه لا اتفاق عندهم، والخروج في غير مواطن الاتفاق سائغ عند أهل النظر.

وكون ذلك على الإباحة هو ما جزم به جماعات من المحققين كآل تيمية في المسودة، وكذلك المرداوي في التحبير على التحرير.

قال المصنف يرحمه الله: وَإِقْرَار صَاحب الشَّرِيعَة على القَوْل الصَّادِر من أحد هُوَ قَول صَاحب الشَّرِيعَة، فيه ذكر لمسألة الإقرار، إذ إن ما يصدر عن المشرع الذي هو الرسول محمد ﷺ ينقسم إلى أربعة أقسام، إلى قول، فعل، تقرير، صفة، إلا أن الأصوليين يشتغلون بالأقسام الثلاثة دون الصفات الخلقية وما إليها.

وقوله: صاحب الشريعة كقوله فعل صاحب الشريعة، قوله: على القول الصادر من أحد، الصادر أي الذي صدر، وصدر أي خرج منه وقوعا، كما خرج من الغير وقوعا هو المقصود هنا.

قوله: من أحد: أحد نكرة هنا وهي تقتضي العموم، فيدخل في ذلك الكافر والمسلم، ويدخل في ذلك المكلف وغير المكلف على قول جماعة من الأصوليين، فجمهور الأصوليين على دخول الكافر وغير الكافر، واختلف في دخول الصبي مع المكلف، وما حققه المرادوي وبدر الدين الزركشي وجماعة هو العموم.

قوله هو قول صاحب الشريعة: أي كقول صاحب الشريعة، ففي الجملة تقدير والمقصود به التشبيه، لأن القول غير التقرير، وهذا بين الوضوح، فالمقصود تشبيهه بالقول، فيأخذ حكم القول من حيث كونه ترد عليه الأحكام السابقة، وفي قول المصنف: هو قول صاحب الشريعة هذا الذي عليه الأصوليون، وهو منسوب إلى جمهورهم، كما قرره المرداوي في شرحه على التحرير وابن النجار في شرحه على مختصر التحرير.

قول المصنف يرحمه الله: وَإِقْرَاره على الْفِعْل من أحد كَفِعْلِهِ، وجه المفارقة بين هذه الجملة والتي قبلها أن التي قبلها تتعلق بالأقوال، والتي بعدها تتعلق بالأفعال، فإذا قال قائل قولا وأقر من صاحب الشريعة فله الحكم السابق، فإذا فعل الغير فعلا وأقر من صاحب الشريعة فله حكم الفعل، ولذلك قال كفعله، ومن ثم يأخذ حكم الفعل.

ومن أمثلة ذلك على ما يذكره الأصوليون ما فعله معاذ بم جبل ﵁ إذ إن معاذ بم جبل ما فعله معاذ بن جبل ﵁ إذ أنه كان يصلي فرض العشاء وراء النبي ﷺ، ثم يذهب إلى حيه عند جماعته فيصلي به نفلا، وقد اطلع النبي ﷺ على هذا الفعل وأقره، ولكنه نهاه عن الإطالة والتأخر عن قومه، لأن ذلك يسبب فتنة لبعضهم.

قال المصنف يرحمه الله: وَمَا فعل فِي وقته فِي غير مَجْلِسه وَعلم بِهِ وَلم يُنكره فَحكمه حكم مَا فُعل فِي مَجْلِسه. وهذه الجملة لها قيدان، أولهما: أنها متعلقة بالأفعال وما إليها، وأما الثانية: فعلم النبي ﷺ بذلك مع عدم الإنكار، فإذا توفر القيدان وقع الحكم الذي ذكره المصنف في قوله: فحكمه حكم ما فعل في مجلسه ﷺ.

وهذا عليه أمثلة كثيرة تذكر عند الأصوليين، وقد يقع الخلاف في إسنادها عند المحدثين، والمقصود تصور المسألة على الوجه السابق، وإن كانت الأمثلة لا تخلو من نقد، فلا يكاد يسلم مثال يورد من الأمثلة التي يذكرها الأصوليون، وبهذا يعرف ما يتعلق بأحكام فعل النبي ﷺ وتقريراته ﷺ.

النسخ

قال المؤلف رحمه الله: وَأما النّسخ فَمَعْنَاه لُغَة الْإِزَالَة، وَقيل مَعْنَاهُ النَّقْل من قَوْلهم نسخت مَا فِي هَذَا الْكتاب أَي نقلته، وَحده هُوَ الْخطاب الدَّال على رفع الحكم الثَّابِت بِالْخِطَابِ الْمُتَقَدّم على وَجه لولاه لَكَانَ ثَابتا مَعَ تراخيه عَنهُ.

وَيجوز نسخ الرَّسْم وَبَقَاء الحكم، وَنسخ الحكم وَبَقَاء الرَّسْم، والنسخ إِلَى بدل وَإِلَى غير بدل، وَإِلَى مَا هُوَ أغْلظ وَإِلَى مَا هُوَ أخف، وَيجوز نسخ الْكتاب بِالْكتاب وَنسخ السّنة بِالْكتاب وَنسخ السّنة بالسنةِ.

وَيجوز نسخ الْمُتَوَاتر بالمتواتر مِنْهُمَا، وَنسخ الْآحَاد بالآحاد وبالمتواتر، وَلَا يجوز نسخ الْمُتَوَاتر بالآحاد

(الشرح)

ففي هذه الجملة بين المصنف يرحمه الله ما يتعلق بالنسخ وما إليه، قوله: وَأما النّسخ معطوف على ما سبق ذكره من أبواب وفصول أصول الفقه، وأما هنا أتت للتفريع قوله: فَمَعْنَاه لُغَة الْإِزَالَة فيه ذكر معنى النسخ من جهة اللغة لا من غيرها، وبين المصنف يرحمه الله أن النسخ يرجع من حيث اللغة إلى أحد معنيين، أما المعنى الأول فالإزالة، وأما الثاني: فالنقل.

قال رحمه الله: فَمَعْنَاه لُغَة الْإِزَالَة، وفي نسخ معتمدة قال: فمعناه لغة الإزال، يقال نسخت الشمس الظل إذا أزالته، وهذان المعنيان المذكوران بالنسخ من جهة اللغة قد حكى الآمدي في إحكامه اتفاق الناس عليهما، أي على صحة ذكرهما للنسخ من حيث اللغة، وفي قوله الإزالة بين معناها بالمثال بعدها في نسخ بقوله يقال نسخت الشمس الظل إذا أزالته.

والإزالة إما أن تكون حقيقية أو حكمية، والمقصود هنا الحكم لا الحقيقة، إذ إن الظل لا يزيل هو بنفسه الشمس، ولا تزيله الشمس، فالمزاولة بين الطرفين حكمية لا حقيقية.

وأما من حيث كونها حقيقية فمرجعها إلى الله ﷻ كما قرره جمهور الأصوليين، ومن ثم أورد على ما ذكره المصنف يرحمه الله أنه ذكر الإزالة لا بمعناها الحقيقي معرفا النسخ بها، والأصل أن يفرد بالتعريفات عن المعاني المتجوز فيها إلى أخرى حقيقية يطابق اللفظ معناه.

ويجاب بأن ما ذكره المصنف جاء على جهة المسامحة، وله مواضع ذكرنا بعضها.

وفي قول المصنف يرحمه الله: إذا أزالته، كلمة إذا متعلقها قوله يقال، أي ما قيل هو الذي ينطبق عليه معنى الإزالة، فيكون التقدير نسخت الشمس الظل يقال ذلك إذا أزالته.

وقوله: وقيل معناه النقل من قولهم نسخت ما في هذا الكتاب أي نقلته، وفي نسخ زيادة بأشكال كتابته، فيكون اللفظ فيها معناه النقل من قولهم نسخت ما في هذا الكتاب أي نقلته بأشكال كتابته، وفيه ذكر للمعنى الثاني وهو النقل، وهل ذكره للثاني على سبيل الاشتراك في لفظ النسخ أم أنه على سبيل حكاية قول مشار إلى تضعيفه بإشارتين.

أما الأولى فتأخيره عن أول سبقه، وأما الثانية: فحكايته بلفظة قيل والأخذ بدلائل اللزوم في التراكيب ضعيف عند جمهور الأصوليين، ولذلك لا يستدل على المقصود بما ذكر من إشارتين، وذهب عامة اللغويين إلى أن كلمة نسخ باشتقاقاتها يشترك فيها أكثر من معنى، ومن ذلك الإزالة، ومن ذلك النقل، فتكون كلمة النسخ من الكلمات المشتركة، وهذا له معنى سابق بيناه هناك.

وفي قوله: بأشكال كتابته في نسخ الفات للذهن بأن النقل ليس حقيقيا للمنقول، فلم تأخذ المنقول بحيث يخلو منه الكتاب، فيكون الكتاب لا شية فيه من أشكال ورموز وما إلى ذلك، وإنما أحدثت مثلا له من نقوش وما إليها، وهذا ليس معنى حقيقة النقل، وإنما هو من باب التجوز وعليه يورد ما أورد على المعنى الأول، وبالجواب الأول يجاب هنا، ومن ثم يبين أن ما ذكره المصنف من معنيين للنسخ إنما هو على جهة الحكاية انضباطه على النسخ عند الأصوليين وما إليهم لا يكون حقيقة، وإنما على سبيل التجوز.

قال المصنف يرحمه الله: وحده هو الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه، وفيه ذكر لحد النسخ، وسبق إشارة إلى الفرق بين الحد والرسم وكلاهما من جنس التعريفات، وكون المصنف يرحمه الله يذكر حدا للنسخ، فالأصل التزام من يذكر في تعريف الحد من انطباقه على المحدود بانجماع مفرداته تحت ألفاظه دون دخول غيرها معها.

قول المصنف يرحمه الله هو الخطاب الدال إلى آخره حقيقته تنطبق على الناسخ على زنة اسم الفاعل لا على النسخ، فالنسخ معنى متردد بين الناس والمنسوخ وما إليه، وما بينه المصنف إنما ينطبق حقيقة على الناسخ لا على النسخ، ومن ثم يأتي إيراد أن المصنف عرف النسخ بالناسخ، وحقه أن ينطبق تعريفه على النسخ لا على الناسخ، فيجاب بأن ذلك من جنس أسلوب الاستخدام الذي يذكره البلاغيون وسبق مرارا، وهذا من تمام البلاغة وملاحتها.

قول المصنف: هو الخطاب الدال، في ذكره للخطاب إما أن يكون على جهة حصر أو على جهة ذكر بعض المفردات، فإن كان على جهة حصر لم يكن الحد جامع لمفرداته بـأنه ذهب جمهور الأصوليين إلى جواز النسخ بالقياس، وذهب بعضهم إلى جواز النسخ بالإجماع إلى غير ذلك من أدلة مختلف فيها.

والمصنف يقول ببعض ذلك كما في البرهان والتلخيص له ومن ثم خرجت بعض مفردات المحدود وحقها إدخالها، فيحمل على الثاني ولا بد، وهو أنه ذكر الخطاب لأنه هو الأكثر ورودا ووقعا مع تجويزه لغيره من مفردات الناسخ، وهذا لا شيء فيه من جهة التعريف والحدود.

قوله: الدال من الدلالة، وهو معنى معروف، وهذا ينطبق على الناسخ وسبق.

قوله: على رفع الحكم الثابت، على رفع هذا قيد آخر في التعريف ليخرج خطاب أتى يؤكد سابقا أو يوضح سابقا أو غير ذلك، فإذا كان رافعا كان نسخا، وإذا لم يكن رافعا لم يكن نسخا بالإجماع كما قرره الزركشي رحمه الله في البحر المحيط وابن النجار في شرحه على مختصر التحرير.

قوله: الحكم، هذا قيد آخر، وأل في قوله الحكم للعهد الذكري في قوله الخطاب بأنه يتعلق بالخطاب الشرعي لا غير، وهو مذهب عامة الأصوليين وأكثرهم أن النسخ يقع في الشرع لا في غيره، فمورده الشرع لا العقل والعرف والعادة، ولذلك قال المصنف: الحكم، وهو يرجع إلى الحكم الشرعي لا غير.

قوله: الثابت، قيد آخر، إذ إن الحكم الذي وقع عليه رفع ولم يكن ثابتا لا يسمى مع ما أتى عليه نسخا، وهل يدخل في ذلك براءة الذمة من التكليف إذا وقع التكليف بعد براءة الذمة فيسمى نسخا؟ أكثر الأصوليين وجمهورهم وحُكي اتفاقا كما ذكره بدر الدين الزركشي في البحر المحيط أن ذلك لا يدخل في النسخ، وإلا لدخلت جميع الأوامر الشرعية في جنس الناسخ وحده وتعريفه.

ففي قول المصنف الثابت إلى آخره فيه إخراج لغير الحكم الشرعي الثابت المنوه إليه سابقا، فبراءة الذمة إذا أُعقبت بأمر ليس نسخا ويقاس غيره عليه.

قوله: بالخطاب المتقدم أي بخطاب وقع على آخر، فوقوعه عليه اقتضى وجود أركان النسخ، ومن أركان النسخ أن يكون هناك خطاب أو نحوه ليدخل الفعل ويدخل التقرير ويدخل الإجماع والقياس على قول، وأما الثاني فهو خطاب آخر على الخطاب الأول، وهذا لا بد منه وإلا لما حصل، وأما لما حصل النسخ.

وأما الثالث: فهو أن يكون الثاني معارضا للأول على وجه يقضي رفع الأول، وأما الرابع فهو أن يكون الثاني متراخيا عن الأول وهو ما أشار إليه المصنف إلى أركان جاءت في ضمن ما سبق قريبا.

قوله: على وجه لولاه لكان ثابتا: أي أن النسخ لا يقع إلا مع التعارض مع المنسوخ بحيث لا يقبل الجمع بينه وبين ما قبل، إما نصا على النسخ وإما عدم النص باختلاف التاريخ وعدم إمكانية الجمع على وجه معتبر.

قوله: مع تراخيه عنه فيه ذكر قيد التراخي وهو أحد أركان النسخ، وهو متعلق بالزمن، وفي قوله: مع تراخيه عنه يدخل أمثلة، أولها: أن يقع الرفع لخطاب سابق قبل العلم به، مثاله: أن يقول الله قولا آمرا عباده به وينسخه ربنا قبل بلوغ ذلك الأمر إلى العباد ، فهذا إما أن يقع مع جبريل أو غيره، فإن كان جبريل هو العالم به ولما يعلم غيره به فلا يكون نسخا عند أكثر الأصوليين وحُكي اتفاقا كما قرره الزركشي في البحر المحيط.

وأما المثال الثاني فهو أن يقع النسخ بعد علم البعض لا الكل، وهذا يرد على ثلاث جهات، أما الأولى: فعلم رسول الوحي وسبق، وأما الثانية فعلم رسول البشر وجمهور الأصوليين على جواز كونه نسخا، واختلفوا في وقوعه، واضطرب جمع من الأصوليين في حكاية ذلك قولا عن الجمهور، وقد ذكر تلك الأقوال غير واحد، ومنهم بدر الدين الزركشي رحمه الله في البحر المحيط.

وأما الثالثة فهي أن يعلم بعض المكلفين غير الرسل دون الكل، فهذا النسخ فيه متجه بالاتفاق لا خلاف بين الأصوليين في جوازه، وأما وقوعه فذهب جمع إلى وقوعه وهو ما اختاره المحققون كالآمدي في الإحكام والغزالي في المستصفى وجماعة، ومن أمثلة وقوعه أن الله ﷻ قد أمر المؤمنين عند مناجاة سيد المرسلين أن يقدموا بين يدي نحواهم صدقة.

قال المفسرون: لم يفعل ذلك سوى علي بن أبي طالب ﷺ، ثم وقع النسخ على ذلك، فتبين أن الفاعل بعض، وأن النسخ وقع مع جوازه على ما سبق، وأما المثال الثالث فهو أن يقع العلم عند الجميع لكن قبل وقت الإمكان يقع النسخ، فإذا وقع النسخ قبل وقت الإمكان فإذا وقع الرفع بالخطاب السابق قبل وقت الإمكان هل يكون نسخا؟ ذهب جمهور أصحاب الشافعي ﷺ على الحواز وهو رأي الأشعرية كما قرره بدر الدين الزركشي رحمه الله في البحر المحيط.

فإذا قال الله أمرا وقبل دخول وقت الإمكان رفعه الله ﷻ فهذا نسخ على ما سبق جوازا، واختلف في وقوعه، وذهب جمع من الأصوليين إلى وقوعه كما ذكره الآمدي في إحكامه.

وأما المثال الرابع فهو أن يقع الرفع لخطاب سابق بعد دخول الوقت وقبل التمكن من فعله، كأن يكون الوقت الذي وقع فيه الثاني من خطاب النسخ ما سبقه من وقت لا يكفي للعبادة ولا لعملها ولا للمأمور به وفعله، فهذا جمهور الأصوليين على جوازه نسخا، واختلفوا في وقوعه كما ذكره بدر الدين الزركشي رحمه الله في البحر المحيط.

وأما المثال الذي يليه فهو أن يقع خطاب الرعف أثناء الفعل، فهل يكون نسخا؟ جمهور الأصوليين على كينونته نسخا وحُكي اتفاقا، والصواب كما قال بدر الدين الزركشي رحمه الله في البحر المحيط أنه نسخ والقاعدة تقتضي اطراد النسخ في مثل هذا المثال.

ومن أمثلة ذلك وقوع النسخ عند استقبال بيت المقدس على من كان مصليا أثناء سماعه لخطاب النسخ، فالنسخ وقع أثناء الفعل هنا، وأما المثال الذي يليه فهو أن يقع رفع الخطاب بعد مضي وقته الذي لا ثاني له، فجمهور الأصوليين على منعه كما حكاه بدر الدين الزركشي رحمه الله في البحر المحيط وجماعة.

وذلك أن يكون للمأمور به وقت محدد لا ثاني لهذا الوقت، فيمضي وقته المحدد ثم يقع النسخ بعد وقته قبل فعله من المكلفين، بأنه لا فائدة من النسخ حينئذ وكان عبثا، وينزه الخطاب الشرعي عن العبث، فهذه أمثلة التراخي الذي ذكره المصنف يرحمه الله كآخر قيد من قيود تعريف الناسخ أو النسخ.

قال المصنف يرحمه الله: وَيجوز نسخ الرَّسْم وَبَقَاء الحكم، وَنسخ الحكم وَبَقَاء الرَّسْم، والنسخ إِلَى بدل وَإِلَى غير بدل، إلى آخره، حاصل ما ذكر أنه قسم النسخ من حيثيات، فأولى الحيثيات ما يتعلق بقسمة النسخ من حيث كونه رسما أو حكما بقاء أو زوالا، فهذا لا يخرج عن أقسام.

أولها: جواز نسخ الرسم وبقاء الحكم، والمقصود بقوله الرسم أي كون المنسوخ والناسخ مرسوما بالخط في كتاب الله، وفي قوله: وبقاء الحكم، الحكم يقصد به الحكم الشرعي على ما بُين، وهذا القسم له أمثلة.

ومن أمثلته ما أخرجه أبو داود في سننه والترمذي في جامعه وصححه أن عمر ﷺ قال: كان مما أنزل قول الله: والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة، وهذه الآية التي حكاها عمر ﷺ كانت موجودة في القرآن رسما نسخ رسمها وبقي حكمها بدليل حوادث الرجم ووقائعها في زمن التشريع وخبرها متواتر مستفيض كما قرره المحدثون باتفاق.

وأما الثاني فهو نسخ الحكم وبقاء الرسم، وفي ذلك أمثلة تذكر، ومن ذلك ما يتعلق بحكم المرأة إذا كانت إذا توفي وتوفي زوجها، وهما ضبطان صحيحان من جهة اللغة والمعنى على ما قرره جماعة من اللغويين كالزبيدي والمحدثين كالسخاوي في شرحه لألفية العراقي، توفى أي استوفى أجله في الدنيا، توفي أي هناك من استوفى أجله.

فإذا توفى الزوج فقد وقع التمثيل بذلك على من توفي زوجها، فإنها تعتد حولا تاما، نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشر إلا أن قوله ونسخ الحكم وبقاء الرسم ينطبق على أحد جهتي الحكم وهو قول الله: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ} [البقرة:240] فإن هذه الآية منسوخة بأخرى وهو قوله: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا} [البقرة:234] فالناسخ الثانية والمنسوخ الأولى، والأولى بقي رسمها وذهب حكمها، وأما القسم الثالث فما أُثبت في بعض نسخ الورقات وهو قول المصنف يرحمه الله: ونسخ الأمرين مع، فيقع النسخ على الرسم والحكم.

ومن أمثلة ذلك: ما أخرجه مسلم في صحيحه من حديث عائشة ﷺ أنها قالت: كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، فنسخن بخمس معلومات، وهذا فيه دلالة على أن العشرة كانت موجودة في كتاب الله ووقع النسخ على رسمها وحكمها، فحكمها ذهب وبقيت الخمس والرسم لا وجود له.

وأورد على المصنف يرحمه الله أن قوله وَنسخ الحكم وَبَقَاء الرَّسْم، على أمثلته الموردة إشكال، وهي أن النسخ وقع في الأخير منها بمتواتر حُكي، والأصل أن القراءة المحكية لا بد أن تكون متواترة ليقال أنها مرسومة في المصحف، فالآية المرسومة في المصح يجب اتفاقا أن تكون متواترة، وخبر إثبات عشر رضعات معلومات آحاد، فكيف يقال إن

هذه الآية ثابتة في الرسم؟ هل يكفى بخبر الآحاد بإثبات وجود رسم آية في كتاب الله؟ خلاف بين الأصوليين وغيرهم.

جمهور الفقهاء على جواز ذلك من حيث الوقوع، أما من حيث الدليل والدلالة فمختلف فيه اختلافا طويلا ذكره بدر الدين الزركشي رحمه الله في البحر المحيط، وأما الجهة الثانية فهي جهة النسخ هل يقتضي وجود بدل من المنسوخ عنه أم لا؟ فهذا لا يخرج عن قسمين، أما الأول فهو أن يكون النسخ إلى بدل، ومن الأمثلة السابقة يتبين أن كثيرا من النصوص عندما يقع النسخ عليها يأتي البدل عنها.

فعندما نسخ عشر رضعات معلومات أُتي بخمس معلومات، وهذا مذهب الحنابلة والشافعية، وأما مذهب جمهور الفقهاء وأكثرهم أن الخمس غير مرعية، بل يقع بها دون ذلك، وأما كون الخمس مشبعات عند الحنابلة فليس موجودا في كتبهم المعتمدة، وهذه من دقائق ما يتعلق بتحقيق مذهب الحنابلة في مسائل الفقه، فبعض من المتأخرين يحكي أن الحنابلة يذكرون شرط الإشباع في الرضعات الخمس، وهذا لا يصح عن الحنابلة كما هو مثبت في الإنصاف وغيره.

ومختلف فيه عن الشافعية، وأما مذهب الجمهور والأكثر فلا اعتبار للخمس وسبق، ويقاس على هذا المثال غيره من الأمثلة التي يقع فيها البدل، وأما الثاني فهو أن يكون إلى غير بدل، ومما يمثل عليه من جهة الوقوع تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ، وهذا لم يقع إلى بدل بعد نسخه على قول جمهور الفقهاء والأصوليين، وذهب بعض إلى وجود بدل وهو الإباحة أو الندب، إلا أن الندب إذا قيل به صح واحتاج إلى دليل يدل عليه وهو على خلاف مذهب الفقهاء.

وأما الجهة الثالثة فهي جهة الغلظة وعدمها، وهذا ذكر المصنف يرحمه الله أنه على قسمين، أما الأول: فإلى ما هو أغلظ، وما هو أغلظ له أمثلة كثيرة، ومن أمثلته ما كان عليه الصحابة من التخيير بين الصيام والإطعام، بين صيام رمضان والإطعام كما جاء ذلك في حديث سلمة بن الأكوع عند الشيخين، ثم نسخ التخيير إلى ما هو مغلظ وهو وجوب الصيام على المكلفين.

وأما الثاني فإلى ما هو أخف، ومن أمثلة ذلك على قول الصلوات الخمس حيث فرضت في أولها خمسون صلاة ثم خففت إلى خمس، وأما الجهة الرابعة فهي جهة الناسخ والمنسوخ من حيث كونونيته أهو كتاب الله أم سنة رسوله، وما الذي يقع مع الكتاب من ناسخ ومع السنة وما إلى ذلك.

ذكر المصنف يرحمه الله أقساما، أولها نسخ الكتاب بالكتاب، وثانيها نسخ السنة بالكتاب، وثالثها نسخ السنة بالسنة، وهذه الثلاثة مثبتة في عامة نسخ الورقات، وفي بعض نسخ الورقات المعتمدة قول المصنف عقب تلك الثلاثة ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة.

فيتحصل أن الأقسام ثلاثة، وأما كون الكتاب ينسخ بالسنة فهذا لا يجوزه المصنف يرحمه الله، وفي قول المصنف: ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب، إطلاق الجواز هل يراد منه الجواز العقلي أم الجواز الشرعي؟ خلاف بين الشراح، ظاهر قول المصنف هنا مع ما قرره في البرهان أنه يعني الجواز العقلي لا الجواز الشرعي، أي يجوز عقلا أن ينسخ الكتاب بالكتاب، ويجوز عقلا أن تنسخ السنة بالكتاب، ويجوز عقلا أن تنسخ السنة بالسنة إلى آخره.

فإذا حُمل على الجواز العقلي يخرج ما ذكره المصنف يرحمه الله بقوله ونسخ السنة بالكتاب من حيث الوقوع، حيث اختلف هل له أمثلة أم لا، فذهب كثير من الأصوليين إلى وجود الأمثلة عليه ووقع ذلك، وذهب آخرون إلى عدمه، فإذا حمل على الحواز العقلي ذهبت إشكالات ترد على ما ذكره المصنف هنا وما قرره في البرهان وغيره، الأصل اطراد قوله في كتاب في كتبه الأخرى، كما كان في البرهان رُؤي أثره في الورقات، وما إلى ذلك.

وفي قول المصنف: وَلَا يجوز نسخ بالسنة احتمالات إما أن يقصد الجواز العقلي أو الشرعي، أما كونه الجواز الشرعي فهذا عليه جمهور الأصوليين من عدم جواز الكتاب بالسنة، وأما الجواز العقلي فذهب عامة الأصوليين وجمهورهم إلى جواز نسخ الكتاب بالسنة عقلا.

وما ذكره المصنف قبل بقوله ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب إلى آخره من أقسام ثلاثة جوز وقوع النسخ عليها يرد عليها النسخ الشرعي عند المصنف في البرهان والتلخيص، وهو ما عليه جمهور الأصوليين إلا في قوله ونسخ السنة بالكتاب فمختلف فيه، وسبق التنويه إليه.

قال المصنف يرحمه الله: يجوز نسخ الْمُتَوَاتر بالمتواتر هي جهة أخيرة ذكر فيها تقسيما للنسخ من جهة كونه متواترا أو لا، أما القسم الأول فنسخ المتواتر بالمتواتر، وهذا متفق عليه عند الأصوليين، حكاه اتفاقا غير واحد ومنهم ابن مفلح في أصوله وجماعة.

وأما الثاني فنسخ الآحاد بالآحاد، وهذا مذهب جمهور الأصوليين كما قرره بدر الدين الزركشي رحمه الله في البحر المحيط، وأما الثالث فنسخ الآحاد بالمتواتر، وهذا متفق عليه عند الأصوليين وغيرهم، كما قرره بدر الدين الزركشي رحمه الله في البحر المحيط.

ثم قال المصنف يرحمه الله: وَلَا يجوز نسخ الْمُتَوَاتر بالآحاد، وهذا آثره واضح في الجملة المثبتة في بعض نسخ الورقات السابقة وهي قوله: ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة، إذ إن الناسخ عند جمهور الأصوليين اشترطوا فيه شرطان، وهو أن يكون مساويا للمنسوخ في القوة أو أعلى، ومعلوم أن الأحادي لا يساوي القطعي والمتواتر فضلا أن يعلو عنهم، وأما قوله في نسخة: ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة فيحتمل أن يتعلق بالسنة متواتر فيقع المتواتر على المتواتر فجائز على ما سبق، ويحتمل أن يتعلق بالآحاد من السنة، فهذا فيه ما فيه.

وقوله: لا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد، وفي هذه الجملة بيان بجهات قسمة النسخ، وفيها ذكر لقيود الناس والنسخ، وضربنا أمثلة عليها.

******

فصل

قال المؤلف رحمه الله: إِذا تعَارض نطقان فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَن يَكُونَا عَاميْنِ أَو خاصين، أَو أَحدهمَا عَاما وَالْآخر خَاصّا، أَو كل وَاحِد مِنْهُمَا عَاما من وَجه وخاصا من وَجه، فَإِن كَانَا عَاميْنِ فَإِن أمكن الْجمع بَينهمَا جمع، وَإِن لم يُمكن الْجمع بَينهمَا يتَوَقَّف فيهمَا إِن لم يعلم التَّارِيخ، فَإِن علم التَّارِيخ ينْسَخ الْمُتَقَدّم بالمتأخر، وَكَذَا إِذا كَانَا خاصين.

وَإِن كَانَ أَحدهمَا عَاما وَالْآخر خَاصّا فيخصص الْعَام بالخاص، وَإِن كَانَ أَحدهمَا عَاما من وَجه وخاصا من وَجه فيخص عُمُوم كل وَاحِد مِنْهُمَا بِخُصُوص الآخر.

(الشرح)

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد: ففي هذه الجملة بين المصنف يرحمه الله الحال عند تعارض الأدلة، قال: إِذا تعَارض نطقان، التعارض حقيقته أن إثبات

أحد الطرفين يقتضي رد الآخر، وفي قوله: نطقان: يقصد به مقول القول ليخرج غير النطق وغير النطقي شيآن، أما الشيء الأول فالأفعال، وأما الشيء الثاني: فتعارض فعل مع قول وهما جهتان تحكيان عند التعارض الذي يذكره الأصوليون.

أما الجهة الأولى فتعارض الأفعال، وتعارض الأفعال هل يصح ويجوز أن لا؟ مذهبان للأصوليين وغيرهم، أما المذهب الأول وعليه جمهور الأصوليين والفقهاء أن الأفعال لا تعارض الأفعال، لأن الفعل ليس فيه محل للعموم وما إليه، ومجرد الفعل لا يقتضي تكراره، ومن ثم انتفى مونه مستحقا للمعارضة وما إليه، وهذا هو الذي رجحه المحققون في علم الأصول كالآمدي والرازي وجماعة.

وما الثاني فهو أن التعارض جائز على القول بأن الفعل يقتضي الوجوب، فإذا قيل باقتضاء الفعل للوجوب صح كونه يقتضي العموم، وهذا ما قرره جماعة، ومن أولئك القرطبي رحمه الله، وأما الجهة الثانية فتعارض القول مع الفعل، وهذا فيه ثلاثة أقوال معروفة ذكرها جماعة، ومنهم بدر الدين الزركشي كما في البحر المحيط.

والجمهور على تخصيص العام بالخاص عند تعارض القول مع الفعل، ومن أمثلة ذلك على ما ذكر جمع من الشافعية كبدر الدين الزركشي في البحر المحيط: صلاة النبي ﷺ لركعتي الظهر بعد صلاة العصر لانشغاله بتقسيم ذهيبة، فهذا الفعل وقع مخالفا لنهي قولي عام وهو أن النبي ﷺ نهى عن أوقات أن يصلى فيها نفل، ومن ذلك ما بعد العصر كما جاء في صحيح مسلم وغيره ثابتا.

فيحمل العام على الخاص، فيجوز إحداث ركعتي الظهر بعد صلاة العصر على ما ذهب إليه جماعة من الشافعية، ومذهب الجمهور عدم ذلك تمسكا بعموم النهي، وإنما ضربناه مثلا فتأمل، وأما قول المصنف يرحمه الله إذا تعارض نطقان فتخرج الجهتان السابقتان ولا بد، ومن ثم يورد على كلام المصنف كيف يقصر القسمة عند التعارض على النطق فيقصي الجهتين السابقتين.

ويدفع هذا الإيراد بأن يقال إنما ذكر ذلك لكون الأكثر والغالب عند الجمهور ووقعه هو في النطق لا في غيره، فالأكثر والغالب حكما ووقوعا هو مع النطقين لا غير، وهذا دفع للإيراد على وجه تسمح، وإلا فلا يصح كنقد بإيراد يورد، وعلى كل فذكر المصنف يرحمه الله لذلك لم يكن على جهة الحصر، وإنما على جهة إيراد مفردة لها دليل الشيوع والأكثرية.

قوله: فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَن يَكُونَا عَامِيْنِ أَو خاصين، أَو أَحدهمَا عَاما وَالْآخر خَاصّا، أَو كل وَاحِد مِنْهُمَا عَاما من وَجه وخاصا من وَجه، وفيه قسم للتقسيم العقلي للتعارض مع مراعاة جهة العموم والخصوص عندها، وهذا يأخذ جهات واضحة البيان على ما أورد المصنف يرحمه الله.

ثم أخذ بتفصيلها بقوله: فَإِن كَانَا عَامِيْنِ فَإِن أمكن الْجمع بَينهمَا جمع، وَإِن لم يُمكن الْجمع بَينهمَا يتَوَقَّف فيهمَا إِن لم يعلم التَّارِيخ، وفيه ذكر لحكم تعارض العامين حيث يحتمل احتمالات، أما أولها فهو أن يمكن الجمع بينهما فيسار إليه، إلا أن الجمع له شرطان مشهوران عند الأصوليين ليقضى به عند التعارض.

أما الشرط الأول فهو أن يكون على وجه سائغ معتبر لا تكلف وتعسف فيه، وأما الثاني فهو أن يكون ثمة من قال به أو احتمال النص له في عصر الصحابة وما إليه، إذ إن إحداث قول في مسألة شرعية جاءت الأدلة المعارضة فيها لا يجوز على قول الأكثر والجمهور من الأصوليين والفقهاء.

فلو أتى آت ليجمع بين حديث بسرة القاضي بالوضوء من مس الذكر وحيص طلق القاضي بعدم الوضوء من مس الذكر فقال يجمع بينهما بأن ذلك ناقض في حق المكلف غير ناقض في حق غيره، فالصبي لا ينتقض وضوؤه والمكلف ينتقض وضوؤه إلى غير ذلك، فيقال هذا القول لم يقل به على ما نقل الفقهاء مذاهب القوم في المسألة، وعليه يقاس.

وأما الثاني فهو ألا يمكن الجمع بينهما، فهذا إما أن يعلم التاريخ فيه أو لا، ومعرفة التاريخ تأتي على جهتين، أما الجهة الأولى فهو أن يكون المورد بالقولين أو النطقين متساويا، فيأتي القول والقول المعارض له سواء دون أن يكون هناك تأخر وتقدم.

وأما الثانية هي أن يكون بينهما فترة بحيث يكون أحدهما متقدما والآخر متأخرا، فإن كان قد عُلم التاريخ فإنه يتعامل معه على وفق ما سيأتي من كلام المصنف، وإن لم يعلم التاريخ فإن اختيار المصنف يرحمه الله هنا هو التوقف، والمسألة فيها قولان، أما القول الأول فهو التوقف، وهو مذهب أكثر الأصوليين وجمهور الفقهاء سوى الحنفية.

وأما الثاني فما ذهبت إليه الحنفية من وجوب التحري، وهذا الثاني جزم به بعض الفقهاء، والأول عليه عمل الأكثرين، والتوقف عند القول به له جهتان، أما الأولى فهو أن يقع لجميع مجتهدي الأمة، فهذا يجوز عقلا ولا يجوز عادة، إذ إن التوقف ينافي معرفة الحق وظهوره، ولا بد أن يكون الحق ظاهرا ولو على لسان آحاد من العلماء لضمانة بقاء طائفة على الحق منصورة، وهذا لازمه بقاء ذلك وإلا لما كان.

وأما الجهة الثانية فهي المتعلقة بآحاد المجتهدين والعلماء، فهذا يقع، فقد يتوقف مجتهد في مسألة ويقضي آخر فيها، ويتوقف عالم في مسألة ويقضي آخر فيها، ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه الإمام الشوكاني رحمه الله في كتابه نيل الأوتار وفي كتابه وبل الغمام.

حيث قرر فيهما في مسألة تعارض النهي عن صلاة في أوقات النهي الثلاثة أو الخمسة مع دخول الإنسان للمسجد هل يصلي ركعتين أم لا، لأنه يرى الوجوب لظاهر قول النبي ﷺ الذي أخرجه مسلم في صحيحه: «إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين».

فقوله لا يجلس نهي، والنهي الأصل أنه يقتضي التحريم ما لم يصرفه صارف ولا صارف عنده له، ومن ثم قضى بالنهي التحريم وأوجب صلاة ركعتين وهو المذهب المعروف عن الظاهرية، وانتصر له ابن حزم في المحلى وتبعه جماعة.

فتوقف الشوكاني إذا دخل الإنسان هل يصلي ركعتين أو لا يصلي، وقال هذا من مضايق المسائل، بينما لم يتوقف فيها كثيرون، ومن أولئك شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد فرق بين صلاة ذات سبب وغيرها، فما كان ذا سبب صلي في أوقات النهي وإلا فلا، أما صلاة ركعتين بعد الطواف في الحرم فجمهور الفقهاء على جوازها ولو في وقت النهي، وحكي اتفاقا وإجماعا.

فيتبين أن التوقف هنا وقع من آحاد علماء الأمة لا من جميع علماء الأمة ويقاس عليه أمثلة، وأما إذا لم يعلم التاريخ فقال المصنف: فَإِن علم التَّارِيخ ينْسَخ الْمُتَقَدّم بالمتأخر، وأُثبت في بعض النسخ فَإِن علم التَّارِيخ نُسَخ الْمُتَقَدّم بالمتأخر، قال: وَكَذَا إِذا كَانَا خاصين.

وبيانه أن العامين إذا وقعا وقعت المعرفة بتاريخهما فتبين أن أحدهما تقدم على الآخر والآخر تأخر عنه، فإنه يقضى بالمتأخر لا بالمتقدم مراعاة للتاريخ، ويكون المتأخر ناسخا للمتقدم حينئذ، وهذا له أمثلة كثيرة على خلاف عند الفروعيين فيها ومن أمثلة ذلك نسخ وجوب صيام عاشوراء بعد فرضية صيام شهر رمضان، وفيه حديث أبي داود، وسبق التنويه إليه، فإن رمضان قد نسخ ما قبله وتأخر فكان ناسخا. ومثله إذا كان النطقان خاصين، وسبق معنا العموم والخصوص.

قال رحمه الله: وَإِن كَانَ أَحدهمَا عَاما وَالْآخر خَاصّا فيخصص الْعَام بالخاص، وفي بعض النسخ: فيخص العام بالخاص، وهذا له أمثلة كثيرة، ومن أمثلة ذلك ما جاء عن النبي ﷺ أنه قال كما في صحيح مسلم: «كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فإنها تذكركم الآخرة، ولا تقولوا هجر».

وهذا الحديث بعمومه يقتضي زيارة القبور كلها، دون تفريق بين قبر كافر أو مسلم، ودون تفريق بين شد رحل وغيره، ود ن تفريق بين امرأة ورجل، إلا أن هذا العموم يقضي عليه حديث خاص في ذلك، فيخصص عمومه، ومن ذلك ما جاء في الصحيحين من قول النبي ﷺ: «لا تشد الرحال إلا إلى مساجد ثلاثة».

وهذا الحديث قد يعترض فيه على الخصم بأن منع شد الرحال إلى قبر النبي ﷺ وغيره هو على خلاف ما قرره جماعة على أنه مذهب لأصحاب المذاهب المتبوعة، إلا أن ذلك يرد بحجتين، أما الحجة الأولى فهو أن يقال إن حكيت أنه مذهب الأربعة فليس دليلا يعول عليه؛ لأن مذهب الأئمة الأربعة مذهب مجتهدين وليس إجماع المسلمين، والحجة في الإجماع لا فيما عليه أصحاب المذاهب الأربعة كدليل وحجة.

فلم يذكر الأصوليون ولا غيرهم أن اتفاق المذاهب الأربعة على مسألة يقتضي الاحتجاج بذلك بحيث يكون دليلا ينصب أمام الخصم، وأما الحجة الثانية فهو أن يقال ما الذي تقصده بالنسبة إلى المذاهب الأربعة، هل تقصد أن الأئمة الأربعة أبا حنيفة ومالك والشافعي وأحمد قد نطقوا في هذه المسألة فقالوا بجواز شد الرحل، ولذلك لم يذكر الأصحاب من أصحاب مالك وما إليه من الأئمة الأربعة أنهم نطقوا في هذه المسألة فجوزوا شد الرحال.

لذلك قال شيخ الإسلام في رسالته في عدم جواز شد الرحل: لا يعرف ذلك عن الأئمة الأربعة، وقال بذلك جماعة من بعده، وأما إن قصدت أنه ما عليه جميع أفراد المذاهب الأربعة من أصحابها فلا يسلم؛ فإن الخلاف قائم بين هؤلاء، وبالرجوع إلى كتبهم يجد الإنسان ذلك واضحا.

وإن قصدت أن جميع طبقات كل مذهب تتفق على ذلك فلا يسلم إذ إن طبقة المتقدمين من المذاهب الأربعة لم ينطقوا بالجواز كما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية يرحمه الله في اقتضاء الصراط المستقيم وفي غيره، وكذلك ذكره جماعة من المتأخرين، فآل الأمر إلى عدم التسليم إلى هذه الحجة المقولة وهكذا ينظر في القول المقول من جهتيهن من جهة ثبوته ومن جهة سلامة دلالته على المقصود، فيكون النص الثاني خاصا بمسألة شد الرحال وذاك عام بزيارة القبور، فيخص العموم بهذا الخاص في باب شد الرحل وما إليه.

قال المصنف يرحمه الله: وَإِن كَانَ أَحدهمَا عَاما من وَجه وخاصا من وَجه فيخص عُمُوم كل وَاحِد مِنْهُمَا بِخُصُوص الآخر.

جاء في بعض النسخ قوله: وَإِن كَانَ كل منهما عاما من وجه وخاصا من وجه فيخص عموم كل واحد منهما بخصوص الآخر، وهذا فيه ذكر لحالة يكون فيها الطرف النطقي الأول عاما من جهة وخاصا من جهة، ويكون

الثاني عاما من جهة خاصا من جهة، فيخصص عموم الأول بالخاص في الثاني، ويخص عموم الثاني بالخاص في الأول وهكذا.

ومن أمثلة ذلك قول النبي ﷺ: في حديث جابر عند مسلم: «فإن كل محدثة ضلالة وكل ضلالة بدعة» فإن قول النبي ﷺ وكل ضلالة بدعة فيه عموم كلي لجميع مفردات البدع أنها ضلالة، ولكن إذا أخذ ذلك من حديث آخر وهو قول النبي ﷺ: «من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها، ثم قال: ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها» الحديث.

وفيه دلالة على جواز الإحداث الحسن، وفي الأول تحريم لعموم الإحداث، وفي الثاني شرعية عموم الإحداث، إلا أن الأول فيه خصوصية إحياء ما هجر من سنن وعليه حمل قول عمر ﷺ: نعمت البدعة تجاه صلاة التراويح التي فعلها مع من معه ولم يفعلها أبو بكر ﷺ كجمع للناس عليها، فصح حمل كلمة البدعة على جهة عموم وأخرى خصوصية، وعلى قوله في الحديث الآخر من سن سنة على جهة العموم وعلى جهة الخصوص من جهة كون الإحداث في الدين زائد عليه فيكون خاصا بغيره على جهة إحياء سنة وما إليه.

ومن ثم فإن البدعة كلها ضلالة على تعميم قول النبي ﷺ وكل بدعة ضلالة، ويحمل الحديث الثاني على إحياء سنة، فلو قال قائل: تقسيم البدعة إلى قسمين إلى حسنة وسيئة هو ما عليه المذاهب الأربعة المتبوعة ويحكى عن الشافعي ﷺ فيجاب بجوابين، أما الأول فهو جواب الثبوت، جواب قطعي وهو أن يقال الحجة ليس فيما ذكر الأئمة الأربعة، إذ إن قولهم من جنس الاجتهاد وليس كل مجتهد مصيب على ما ذكره جماعة من المحققين في الأصول وغيره.

ثم وإنما الإجماع هو الحجة، فإذا أجمع المجتهدون الحجه في إجماعهم، أما إذا اتفق جماعة من المجتهدين على قول وارتأوه فإن هذا القول ليس ملزما كدليل وحجة للآخرين، فيستند إليه ويتكأ عليه.

وأما الجواب الثاني: فيتعلق بصحة هذه النسبة، فيقال هل المقصود أن الأئمة الأربعة نطقوا بالتقسيم فهذا غير مسلم، إذ إن الحكاية وردت عن الشافعي رحمه الله لا عن جميعهم، و.... ثبت الحكاية للأئمة كلهم، وهذا فارق في الحقيقة بين النسبة وصحتها.

وإن قصدت أن القسمة موجودة لدى المذاهب الأربعة فيقال هل تقسيمهم على جهة اللغة بحيث يصح أن يكون الشيء المحدث مطلقا من حيث اللغة حسن ومن حيث اللغة قبيح، فيقال من حيث اللغة الأمر فيه سهلن ولكن من حيث الشرع والدين هذا غير مسلم وهو المقصود في المسألة، إذ إن عموم قول النبي ﷺ وكل بدعة ضلالة يقتضي عدم صحة هذه القسمة من حيث هي شرعية.

ثم لم سُلم أنها قسمة شرعية ونطق بها هؤلاء يقال ما ضابط البدعة السيئة، إن ضبطوا البدعة السيئة بضابطنا وضبطوا البدعة الحسنة بنحو قول عمر ﷺ نعمت البدعة كان الخلاف لفظيا لا حقيقيا، وهكذا.

قال المصنف يرحمه الله: فيخص عُمُوم كل وَاحِد مِنْهُمَا بِخُصُوص الآخر، وهذا بين على الوجه الموصوف سابقا.

******

الإجماع

وَإِمَّا الْإِجْمَاع فَهُوَ اتِّفَاق عُلَمَاء الْعَصْر على حكم الْحَادِثَة، ونعني بالعلماء الْفُقَهَاء ونعني بالحادثة الْحَادِثَة الشَّرْعِيَّة، وَإِجْمَاع هَذِه الْأمة حجَّة دون غَيرهَا لقَوْله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم «لا تجتمع أمتِي على ضَلَالَة» وَالشَّرْع ورد بعصمة هَذِه الْأمة، وَالْإِجْمَاع حجَّة على الْعَصْر الثَّانِي، وَفِي أي عصر كَانَ وَلَا يشْتَرط انْقِرَاض الْعَصْر على الصَّحِيح.

فَإِن قُلْنَا انْقِرَاض الْعَصْر شَرط فَيعْتَبر قَول من ولد فِي حياتهم وتفقه وَصَارَ من أهل الِاجْتِهَاد، فَلهم أَن يرجِعوا عَن ذَلِك الحكم، وَالْإِجْمَاع يَصح بقَوْلهمْ وبفعلهم، وَبقول الْبَعْض وبفعل الْبَعْض وانتشار ذَلِك وسكوت البَاقِين.

(الشرح)

في هذه الجملة ذكر المصنف يرحمه الله ما يتعلق بالإجماع من مسائل، وحاصلها مسألتان، أما الأولى فحد الإجماع وتعريفه، وأما الثانية فحجية الإجماع وما إليه، أما تعريف الإجماع فقال المصنف يرحمه الله: وَإِمَّا الْإِجْمَاع فَهُوَ اتِّفَاق عُلَمَاء الْعَصْر على حكم الْحَادِثَة، والنسخ المعتمدة عند شراح الورقات كالعبادي والخطابي وغيره بدون إثبات كلمة حكم، فيكون اللفظ: فهو اتفاق علماء العصر على الحادثة.

ثم بين المصنف أشياء لها اعتبار في حد الإجماع، كمثل قوله يرحمه الله: وَلَا يشْتَرط انْقِرَاض الْعَصْر على الصَّحِيح، وفي قوله: وَالْإِجْمَاع يَصح بقَوْلهمْ وبفعلهم، وَبقول الْبَعْض وبفعل الْبَعْض وانتشار ذَلِك وسكوت البَاقِينَ.

قوله اتفاق أي أن يقع هناك اتفاق، وحقيقة الاتفاق هي صيرورة القول واحدا دون تعارض من أكثر من طرف، ومن ثم فحقيقة الاتفاق لها قيدان، أما القيد الأول فهو صيرورة القول قولا واحدا دون تعارض، فإن اختلفت الألفاظ من مجتهدي عصر لكن الحقيقة واحدة كان ذلك اتفاقا في القول.

وأما الثاني فهو أن يكون من أكثر من طرف، فلو فرض أن عصرا زمن العصور لا مجتهد فيه سوى واحد فقال قولة واحدة فهل يكون إجماعا؟ خلاف بين الأصوليين، الجمهور على أن الإجماع لا بد فيه من أكثر من طرق، وهو ما حكاه الزركشي في البحر المحيط عن جمهور وأكثر الأصوليين، وهو الذي يقتضيه حقيقة الاتفاق اللغوية.

قوله: علماء العصر، بين معنى العلماء بقوله الفقهاء، إذا أطلق الأصوليون اسم العالم والفقيه والمفتي والمجتهد فهي ألفاظ ذات معنى واحد دون فرق، فيقولون هذا مجتهد وهذا مفتي وهذا فقيه وهذا عالم ويقصدون به المجتهد ليس إلا.

فقول المصنف يرحمه الله العلماء الفقهاء أي المجتهدين، وهل المقصود المجتهدون دون دخول المقلد معهم؟ هما قوم محكيان، حُكي الاتفاق على أولها، وهو أن المقصود المجتهدون لا غير، والعلماء فقط، فلا يدخل العوام والمقلدة وما إليهم؛ لأن أقوالهم غير معتبرة في مسائل الدين، فهم يحاكون غيرهم من العلماء ومن يفتيهم.

قال المصنف: علماء العصر، قوله العصر يعني به غير عصر النبي ﷺ ويبدأ من عصر الصحابة فمن بعدهم، إذ إن قوله العصر فيها (ال) التعريفية وهي للعهد، ويرجع إلى العهد الذهني الذي ذكر عند الأصوليين، والمذكور أن الإجماع لا يقع في زمن التشريع بل بعد انقطاع التشريع، وهذا يكون في زمن الصحابة فمن بعدهم.

قال: على الحادثة، الحادثة يقصد بها الحادثة الشرعية كما قاله المصنف بعد، فتخرج الحوادث العقلية والاعتيادية والعرفية وما إلى ذلك، إذ إن الإجماع هنا هو الإجماع الشرعي، وإذا كان الإجماع الشرعي فلا يكن إلا في حادثة

شرعية، وفي قوله الحادثة إشارة إلى أن القطعيات من الدين لا اجتهاد فيها، وإنما الاجتهاد في غير القطعيات وما هو معلوم من الدين بالضرورة وما إلى ذلك.

ومن القطعيات في الدين التي لا يجوز الاجتهاد فيها باب صفات الله وأسمائه، فإن صفات الله لها معان بمقتضى الخطاب العربي، فمثلا صفة الرضا لله ﷻ هي من الصفات الثبوتية التي تضاف إلى الله ﷻ، والرضا صفة ضد السخط والغضب، وقيل الرضا هو المحبة إلا أن تفسير الرضا بمعنى المحبة تفسير له بلازمه لا بحقيقته، وقد جرى جمع من أهل السنة في مواضع من كتبهم على تفسير بعض الصفات بلازمها، ومن أولئك ابن كثير في مواضع من تفسيره.

فلا يظنن الظان أن ابن كثير رحمه الله قد أول لأنه فسر الصفة بلازمها وإنما هو على قانون أهل السنة في ذلك إلا أنه فسر الشيء بلازمه في مواضع ومن عُرف حاله أنه من أهل السنة واشتبه بعض كلامه تُؤول على وجه حسن ورُجع إلى محكمه، وهذه قاعدة مهمة ذكرها المحدثون وغيرهم ومنهم ابن السبكي يرحمه الله في قاعدة الجرح والتعديل، وذكره ابن القيم رحمه الله في مدارج السالكين.

والمقصود هو ما ذكرناه من أن الحادثة لها قيدان، أما القيد الأول فهو أن تكون شرعية فيخرج غير الشرعي من الحوادث، وأما الثاني فهو أن تكون في محل اجتهاد لا في محل لا يقبل الاجتهاد، ومن المحال التي لا تقبل الاجتهاد ما هو قطعي من الدين معلوم بالضرورة على ما سبق.

قال المصنف يرحمه الله: وَإِجْمَاع هَذِه الْأمة حجَّة دون غَيرهَا، قوله هذه الأمة إشارة إلى الأمة، والأمة أمتان أمة إجابة وأمة دعوة، والأولى هي المقصودة هنا لا غير.

قوله حجة دون غيرها، قوله دون غيرها لتخرج الأمم الأخرى التي كانت قبل أمة النبي ﷺ، فإن إجماعاتها ليست حجة على من بعدها ومنها أمة محمد ﷺ على ما قرره جمهور الأصوليين وأكثرهم حكاه عن الجمهور والأكثر جماعة ومنهم الآمدي في الإحكام وجماعة.

قوله: لقوله: اللام تعليلية، أي علة ذلك قول النبي ﷺ: «لا تجتمع أمتِي على ضَلَالَة»، وهذا الحديث أخرجه الإمام أبو داود والترمذي وابن ماجة وآخرون، وفي سنده ضعف لكن له شواهد تقويه كما قاله الزركشي رحمه الله والحافظ ابن حجر في التلخيص في فتح الباري وفي غيره.

فقول النبي ﷺ: لا تجتمع أمتي، أمة الإجابة هنا هي المقصودة على ضلالة، الضلالة ما كان ضد الهداية، وما كان كذلك كان زيغا وانحرافا، وهذا فيه تبرئة للأمة في اجتماعها أن تكون معصومة من الخطأ.

قوله: وَالشَّرْع ورد بعصمة هَذِه الْأمة، في قوله والشرع تنويه أن عصمة الأمة نطق بها الشرع، وهل ينطق العقل بها؟ مذهبان للأصوليين، اختار المصنف في البرهان أن العقل لا ينطق بعصمة الأمة لأن العقل يجوز أن يخطئ الناس كلهم، كما أنه يجوز أن يصيب الناس كلهم، فتجويز العقل لذلك جعل العصمة غير واردة على إجماع واتفاق الأمة. فنوه المصنف إلى أن الدليل للعصمة هو الشرع لا غير.

قال المصنف: وَالْإِجْمَاع حجَّة على الْعَصْر الثَّانِي، وَفِي أَي عصر كَانَ، أي أن الاجماع إذا وقع في عصر بعد عصر التشريع فهو حجة على من بعده، فيكون العصر التالي للعصر الأول الذي اتفق فيه المجتهدون على قول على وفق حد الإجماع قاضيا على من بعدهم، فلا يجوز لهم أن يخالفوه.

ثم قال: وَلَا يشْتَرط انْقِرَاض الْعَصْر على الصَّحِيح، المقصود بقوله انقراض أي موت وهلكة أهل العصر الذين وقع الإجماع فيهم، وصورة المسألة إذا وقع الإجماع في عصر التابعين مثلا على حادثة شرعية هل يشترط أن يبقى الإجماع مستمرا دون رجوع من أحد من العلماء والفقهاء حتى يموت آخر شخص من التابعين فينقرض العصر، أم أنه لا يشترط ذلك؟، بل لو حصل الاتفاق من العلماء والفقهاء في عصر على حادثة شرعية فإن ذلك إجماع يعتد به ولو خالف بعضهم بعد وقوع الإجماع، ولو وقع الخلاف قبل انقراض هذا العصر.

اختار المصنف يرحمه الله أنه لا يشترط انقراض العصر، والمقصود انقراض العصر أي أهل العصر؛ لأن العصر نفسه ليس مخاطبا في ذلك، وإنما المخاطب أهله، وهل المقصود جميع أهله من عوام وعلماء أم أن المقصود العلماء والفقهاء، الثاني هو المقصود عند أكثر الأصوليين وحُكي اتفاقا كما ذكره الرازي وبدر الدين الزركشي في البحر المحيط وجماعة.

وما قرره المصنف يرحمه الله قال بعه على الصحيح إشارة إلى أن في المسألة خلافا، والمسألة فيها أقوال ذكرها المرداوي يرحمه الله في التحبير على التحرير إلا أن مذهب الفقهاء سوى أحمد في رواية وهو ما عليه أكثر الأصوليين والمتكلمين، وجزم به الرازي في المحصول كما قال بدر الدين الزركشي في البحر المحيط، ما قرره المصنف.

قوله: فَإِن قُلْنَا انْقِرَاض الْعَصْر شَرط فَيعْتَبر قَول من ولد فِي حياتهم وتفقه وَصَارَ من أهل الِاجْتِهَاد، وَلَهُم أَن يرجِعوا عَن ذَلِك الحكم، حاصله أن انقراض العصر له صورتان، أما الصورة الأولى فهي انقراض أهل الإجماع الأول قبل أن يقع اختلاف بينهم وقد أجمعوا، فيموت كل فرد منهم قبل أن يقع الخلاف بعد إجماعهم. وهذه هي الصورة المشهورة عند الأصوليين والفقهاء.

وأما الثانية فهي انقراض العصر الذي وقع فيه الإجماع دون أن يقع أن يكون فيه مجتهد آخر سواء أكان هذا المجتهد منهم كان صغيرا فكبر أو متعلما فاجتهد أو من غيرهم ممن ولد في عصرهم، وهذه الصورة داخلة في الأولى على جهة التفريع والاقتضاء على ما ذكره جماعة كبدر الدين الزركشي وغيره، والثانية نوه إليها المصنف يرحمه الله هنا.

ففي قوله: فَإِن قُلْنَا انْقِرَاض الْعَصْر شَرط بناء على مقدمة سبق إبطالها وهي أنه لا يشترط ذلك، ومن ثم فالمقدمة إذا لم تصح لا تصح نتائجها، وفي قوله: فيعتبر قَول من ولد فِي حياتهم، الفاء هنا إما أن تكون في صدر جواب الشرط وإما أن تكون لغير ذلك وكينونتها في صدر الجواب هو الأليق، فإنه قال فَإِن قُلْنَا.

قوله: وَالْإِجْمَاع يَصح بقَوْلهمْ وبفعلهم، وَبقول الْبَعْض وبفعل الْبَعْض فيه إشارة أن الإجماع ليس المقصود به أن ينطق الجميع بالقول في المسألة نفسها، بل أن يقع منهم ما يدل دلالة صحيحة معتبرة على الاتفاق، فلو كان المجتهدون في عصر مائة نطق خمسون في المسألة وأقرهم الباقون ففعلوها فعلا فهذا إجماع نطقي، وهو إجماع قولي.

ففرق بين شرطية النطق وبين شرطية كون الإجماع قطعيا فيدخل فيه فعل بعض المجتهدين مع قول بعض وما إليه، والثاني هو المقرر عند جمهور الأصوليين كما ذكره ابن السبكي في جمع الجوامع وكذلك جماعة.

قوله: وانتشار ذَلِك وسكوت الْبَاقِينَ عنه، في نسخ قوله وانتشار ذلك القول أو الفعل وسكون الباقين عنه، وفيه إشارة إلى الإجماع السكوتي الذي ينطق فيه بعض ويسكت الآخرون فلا ينطقون ولا يفعلون، فهذا الإجماع يسمى بالإجماع السكوتي، وهل يصح أن يقال عنه الإجماع فيطلق قيده فلا يقال السكوتي؟ مذهبان للأصوليين.

الجمهور على تعين تقييده بأن يكون سكوتيا وما إليه من القرائن الدالة على أنه ليس الإجماع القطعي، وهل الإجماع السكوتي حجة أم لا؟ مذهبان، مذهب جمهور الأصوليين وعليه أكثر الفقهاء وجرى عليه العمل الاحتجاج بالإجماع السكوتي، فإذا كان حجة هل يجوز مخلفته أم لا؟ مذهبان للأصوليين، مشهوران وذكر غيرها من المذاهب كما قرره بدر الدين الزركشي في البحر المحيط.

الذي عليه الجمهور هو عدم جواز المخالفة، وذهب جماعة من الأصوليين إلى جواز المخالفة لاحتمال كون الساكت غير مقر وما إليه، ففرق بين حجية الإجماع السكوتي وبين جواز مخالفة الإجماع السكوتي، وفي المسألة مسائل وفرعيات.

******

وَقَول الْوَاحِد من الصَّحَابَة لَيْسَ بِحجَّة على غَيره على القَوْل الْجَدِيد.

(الشرح)

في هذه الكلمات ذكر المصنف يرحمه الله مسألة قول الصحابي، قال: وَقَول الْوَاحِد، الواحد له قيدان، أما الأول فهو أن يكون غير جمع، فلا يكون أكثر من واحد، وأما الثاني فهو أن يكون مجتهدا فقيها؛ لأن الصحابة جنسان، أما الجنس الأول فعلماء وقراء وفقهاء، وأما الثاني فغيرهم، وكلهم فضلاء ﵃

قوله: من الصَّحَابَة، من بيانية، والمقصود من صحب النبي محمدا ﷺ، ويضبطه الأصوليون بقولهم الصحابي من لقي النبي محمدا ﷺ مؤمنا به، إلا أن الضابط المعتد به عند الجمهور هو ما توفر فيه ثلاثة قيود، أما القيد الأول فقيد اللقاء، وأما القيد الثاني فهو أن يكون مؤمنا بالنبي ﷺ، وأما الثالث فهو أن يموت على الإيمان، ولو تخللت ردة ثم عاد إلى الإيمان كان صحابيا.

قوله: لَيْسَ بِحجَّة على غَيره، كلمة غيره يأتي عليها صنفان، أما الصنف الأول فهو أن يكون الغير هذا صحابيا آخر، ومذهب الجمهور والأكثر من الأصوليين على ما حكاه بدر الدين الزركشي والآمدي والرازي وجماعة هو عدم كون قول بعض الصحابة حجة على الآخر، المقصود هنا المجتهدون.

لكن لو خالف مجتهد من الصحابة غير مجتهد فقول المجتهد حجة على غير المجتهد، وأما الثاني فهو أن يكون الغير تابعيا، فهل يكون قول الصحابي حجة على من بعده؟ في المسألة خمسة مذاهب، ذكرها الرازي في المحصول وجماعة، الجمهور على أنه ليس بحجة، الجمهور من الأصوليين على أنه ليس بحجة.

فلو قال الصحابة أقوالا فهل قول هذا الصحابي من أقوال الصحابة حجة على من بعده؟ ليس بحجة، بل من بعده له أن يأخذ قول ابن عباس أو ابن عمر أو معاذ بن جبل أو غيرهم ممن اختلفوا في مسألة تذكر في الفقه وما إليه.

قوله: على القَوْل الجْدِيد أي على قول الشافعي الجديد، وفي قوله الجديد إشارة إلى أنه قال بذلك بعد دخوله مصر؛ لأن أصحاب الإمام الشافعي يفرقون بين مذهبين وقولين للإمام الشافعي رحمه الله، أما المذهب والقول الأول فما كان قبل دخوله مصر، ويسمونه بالقول القديم، وأما الثاني فهو ما كان بعد دخوله مصر فيسمونه بالمذهب الجديد، وللشافعية عناية بالتفريق بين قديم قول الشافعي وجديده كما ذكر ذلك وأفصله النووي رحمه الله في مقدمة شرحه على المهذب.

وفيما ذكره المصنف رحمه الله على أنه القول الجديد هو ما جزم به جماهير أصحاب الإمام الشافعي كما ذكره جماعة ومنهم بدر الدين الزركشي في البحر المحيط، وكذلك ذكره النووي في شرحه على صحيح مسلم وآخرون.

******

الأخبار

قال المصنف رحمه الله :-

وَأَمَّا الأخبارُ فَالْخَبَرُ : ما يَدْخُلُهُ الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ .

وَالْخَبَرُ يَنْقَسِمُ إِلَى : آحَادٍ ، ومُتَوَاتِرٍ .

فَالْمُتَوَاتِرُ مَا يُوجِبُ الْعِلْمَ ، وَهُوَ : أَنْ يَرْوِيَهُ جَمَاعَة لا يَقَعُ التَّوَاطُؤُ عَلَى الْكَذِبِ عَنْ مِثْلِهِمْ ، وَهَكَذَا إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى الْمُخْبَرِ عَنْهُ ، فَيَكُونُ فِي الأصلِ عَنْ مُشَاهَدَةٍ أَوْ سَمَاعٍ ، لا عَنِ اجْتِهَادٍ .

وَالآحَادُ - وَهُوَ الَّذِي يُوجِبُ الْعَمَلَ ، وَلا يُوجِبُ الْعِلْمَ ، لاحْتِمَالِ الْخَطَإِ فِيهِ ، وَيَنْقَسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ : مُرْسَلٍ ، وَمُسْنَدٍ ، فَالْمُسْنَدُ : مَا اتَّصَلَ إِسنادُهُ ، وَالْمُرْسلُ : مَا لَمْ يَتَّصِلْ إِسْنَادُهُ ، فَإِنْ كَانَ مِنْ مَرَاسِيلِ غَيْرِ الصَّحَابَةِ فَلَيْسَ بِحُجَّةٍ ، إِلا مَرَاسِيلَ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ فَإِنَّهَا فُتِّشَتْ فَوُجِدَتْ مَسَانِيدَ .

وَالْعَنْعَنَةُ تَدْخُلُ عَلَى الإِسْنَادِ .

وَإِذَا قَرَأَ الشَّيْخُ يَجُوزُ لِلرَّاوِي أَنْ يَقُولَ حَدَّثَنِي أَوْ أَخْبَرَنِي ، وَإِنْ قَرَأَ هُوَ عَلَى الشَّيْخِ فَيَقُولُ : أَخْبَرَنِي . وَلا يَقُولُ حَدَّثَنِي ، وَإِنْ أَجَازَهُ الشَّيْخُ مِنْ غَيْرِ قِرَاءَةٍ فَيَقُولُ الرَّاوِي : أَجَازَنِي ، أَوْ أَخْبَرَنِي إِجَازَةً .

الشرح

ففي هذه الجملة بين المصنف يرحمه الله ما يتعلق بالأخبار في ماهيتها وأحكامها أما ماهية الأخبار وواحدها خبر فقال -رحمه الله - فالخبر ما يدخله الصدق والكذب أي ما يجوز أن يدخله الصدق والكذب عادة وهل المقصود الجواز العقلي مذهبان للأصوليين فمنهم من ذهب إلى الجواز العقلي ومنهم من ذهب إلى أنه الجواز العرفي الاعتيادي أي ما يقع في العادة والثاني هو ما جزم به الجمهور والأكثر كما هو مقرر في كتب ومنها الإحكام للآمدي والمحصول للرازي والبحر للزركشي فإذا قال زيد لعمر جاء محمد فقوله جاء محمد خبر هذا الخبر يحتمل الصدق والكذب في العادة لأن المخبر قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا ويقاس عليه أخبار وهل يدخل في ذلك الخطاب الشرعي كتابا وسنة بحيث إنه يقبل الصدق والكذب مذهبان للأصوليين من حيث دخول الخطاب الشرعي في مطلق الأخبار على حقيقته المذكورة في حده مع اتفاقهم أن الكذب لا يدخل في القرآن واختلفوا في الأحاديث الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم فمنها ما هو مكذوب عليه ومنها ما هو صحيح إليه وما إلى ذلك مما هو معروف عند أهل الاختصاص من المحدثين قوله والخبر ينقسم إلى قسمين آحاد ومتواتر فيه تقسيم للخبر عند الأصوليين حيث إن الأصوليين يقسمون الأخبار إلى آحاد ومتواتر وتقسيمه للخبر إلى آحاد ومتواتر متفق عليه قوله فالمتواتر الفاء في قوله مفرعة على أن هناك جملة شرطية مقدرة كأن يقال إذا أردت معرفة المتواتر فالمتواتر كذا وأما قوله فالأخبار فهي للتفريع على ما سبق من أمثلة له في مواضع مرت قوله فالمتواتر ما يوجب العلم ،ما يوجب ،ما بمعنى الموصولية أي الذي يوجب أي يقتضي العلم ،العلم علمان أما الأول فالعلم الضروري وأما الثاني فالعلم النظري والعلم الضروري الذي لا يستطيع الإنسان رده فهل المقصود هنا أنه الموجب للعلم الضروري أم أن المقصود العلم النظري جمهور الأصوليين والفقهاء على أن المقصود العلم الضروري القطعي اليقيني وذهب المصنف يرحمه الله في البرهان إلى أن المقصود العلم

النظري ومن ثم يكون التقدير على المقرر في البرهان ما يوجب العلم النظري لا الضروري وما عليه الجمهور هو الذي تدل عليه الدلائل الكثيرة وجزم به المحققون ومنهم آل تيمية في المسودة وابن النجار في شرحه على مختصر التحرير وجماعة قوله وهو أن يروي جماعة لا يقع إلى آخره قوله وهو الواو إما أن تكون معطوفة أو استئنافية أو غير ذلك والأليق بالمساق أن تكون حالية وهي حال لفاعل فعل الإيجاب في قوله يوجب فيوجب له فاعل فاعله حاله أنه يروي جماعة لا يقع التواطؤ إلى آخره فهي جملة حالية لفاعل يوجب قوله أن يروي جاء في كثير من النسخ أن يرويه بإثبات الضمير قوله جماعة ليخرج الواحد وهل للجماعة شرط ذهبت الشافعية إلى أن الجماعة أربعة قياسا على الشهود في الزنا فأكثر الجماعة في ما جاء في الفروع فيما هو مشهور أربعة ومن ثم جعلوها على هذا العدد واختيار جمهور الأصوليين عدم تقييدها بأربعة وإنما ما يقع عليه الجماعة الخارجة عن حد الآحاد قوله لا يقع التواطؤ على الكذب التواطؤ من تواطأ زيد مع محمد إذا اتفق معه فالتواطؤ بمعنى الاتفاق على الكذب وهو معروف .قوله من مثلهم إلى –في نسخ عن مثلهم – وهكذا إلى أن ينتهي إلى المخبر عنه فإثبات لفظة عن بدلا من لفظة من وإثبات لفظة وهكذا بعد مثلهم إلى أن ينتهي إلى المخبر عنه وفيه أن التواطؤ لا يجوز وقوعه في الكذب عن مثل هؤلاء إلى أن ينتهي إلى المخبر عنه وهل الجواز هنا الجواز العقلي أم الجواز الاعتيادي ليس المقصود الجواز العقلي بالإجماع وإنما المقصود الجواز الاعتيادي يعني إذا كانوا جماعة وما إليه بحيث تقضي العادة بعدم تواطؤهم على الكذب كأن يكون كل معروف بالثقة وأن يكون كل منهم في قطر نائي لا يعرف صاحبه ثم يقع الأمر على الاتفاق فهنا ينتفي التواطؤ عادة قوله إلى أن ينتهي إلى المخبر عنه أي إلى الشيء الذي أخبر عنه فالمخبر اسم مفعول من الخبر قوله ويكون في الأصل في نسخ فيكون في الأصل عن مشاهدة والفاء هنا إما أن تكون بيانية وإما أن تكون معطوفة ما بعدها على قوله ينتهي فيكون التقدير إلى أن يكون في الأصل عن مشاهدة أو سماع ومقصوده فيكون أي فلا بد أن يكون كذا على جهة اللزوم لا على جهة الاستحباب والندب قوله في الأصل عن مشاهدة أو سماع أي إلى حس فيكون مقتضى فتكون مباشرة النقل عن حس لا عن اجتهاد عقلي وما إليه مثال ذلك كأن يأتي آت فيقول ذهبت إلى مكة فوجدت حرها حرا شديدا ويأتي ثان فيقول قولته وثالث ورابع إلى آخره فذا يقتضي القطع بما قالوه بأن مكة حارة في الفترة التي ذهبوا فيها منتهى ما ذكروه الحس حيث أحسوا هذا الحر لا أن كل واحد قلب عقله فخرج إلى نتيجة وهل لا بد أن ينتهي إلى حس مذهبان للأصوليين مذهب الأكثر والجمهور أنه لا بد من ذلك كما نقله الرازي في المحصول والآمدي في الإحكام وذهب جماعة إلى أنه لا يشترط ذلك ومن أولئك المصنف يرحمه الله كما في البرهان على ما حكاه بدر الدين الزركشي في البحر المحيط فتكون هذه المسألة من المسائل التي خالف فيها ما قرره في البرهان قوله لا عن اجتهاد أي

لا يكون عن اجتهاد وإنما يكون عن حس قال والآحاد هو الذي يوجب العمل قوله هو الذي يوجب العمل ولا يوجب العلم في بعض النسخ لاحتمال الخطأ فيه فيكون التقدير هو الذي يوجب العمل ولا يوجب العلم لاحتمال الخطأ فيه فهذه الجمل هي تعريف لقوله الآحاد لا أن واحدا من هذه الجمل معرِف وهو الذي قضى به أكثر الشراح مع أن بعض الجمل يكفي عن بعض والأصل أن يشرد عن التعاريف من حشو الكلام وزائده قوله هو الذي يوجب العمل يوجب سبق إما أن يكون إيجابا بالعقل أو أن يكون إيجابا بالسمع فإن كان إيجابه بالعقل فهذا ليس محلا للنزاع وأما إن كان إيجابا بالشرع فهذا هو محل النزاع وهو اختيار جمهور الأصوليين وأكثر الفقهاء أن الآحاد يوجب العمل أي أنه يلزم الإنسان أن يأخذ بالخبر الآحادي ليعمل به ولا يشترط ألا يعمل إلا بالقطعي المتواتر اليقيني قوله ولا يوجب العلم أي أن الآحاد لا يوجب العلم من الايجاب وسبق والعلم هنا يقصد به العلم القطعي اليقيني وقيل الظني والأكثر على الأول والثاني ذهب إليه بعضهم على خلاف المرجح المختار عند المحققين وهو ما عليه الأكثر أعني ما جزم به المحققون من أنه لا يفيد العلم اليقيني لكن قد تجتمع بالآحاد قرائن توجب أن يكون قطعيا يقينيا لكن في أصله هو ظني لكن قد تجتمع معه قرائن توجب أن يكون يقينيا كما قرر ذلك جماعة ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية يرحمه الله كما في المسودة لآل تيمية وفي مجموع الفتاوى قوله لاحتمال الخطأ فيه هذا القيد مهم ليبين أن المقصود ليس الآحاد موجبا للعلم اليقيني وإنما هو موجب لعلم الظن لاحتمال ورود الخطأ عليه لأن القطعي لا يرد عليه الاحتمال عادة وأما عقلا فيرد .قوله وينقسم إلى مرسل ومسند أي عند الأصوليين فإنهم يقسمون الآحاد إلى مرسل ومسند وأما متواتر فلا يقسمونه إلى ذلك .قوله فالمسند فيه شروع في بيان ذلك والباء فيها ما في الفاء في قوله فالمتواتر. قوله ما اتصل إسناده ما بمعنى الذي اتصل من الاتصال ضده الانقطاع إسناده من السند والسند هو سلسلة الرواة الموصلة إلى المتن أو الخبر وهل يضاف قيد على جهة كون ذلك ظاهرا لا خفيا هذا القيد جزم به الجمهور من الأصوليين فيكون قوله ما اتصل إسناده ظاهرا قد يكون في علة خفية غير ظاهرة لكن يسمى بالمسند عند الأصوليين. قوله والمرسل ما لم يتصل إسناده فكل ما لم يتصل عند الأصوليين يسمى مرسلا سواء أسماه المحدثون منقطعا أم سماه المحدثون معضلا أم سماه المحدثون معلقا فالجميع عند الأصوليين يسمى بالمرسل .قوله فإن كان من مراسيل غير الصحابة فليس بحجة إلا مراسيل سعيد بن المسيب إلى آخره ظاهره تقييد المرسل بما هو ظاهر عند المحدثين من إسقاط من بعد التابعي وهذا الظاهر جزم به جماعة من الأصوليين لكن ذهب المحققون وهو ما عليه جمهور الأصوليين إلى أن المرسل لفظ يطلق على ضد المسند وهو ما وقع فيه انقطاع إلى أنهم يستثنون أشياء من المرسل الذي فيه انقطاع ومنها الانقطاع الحاصل بمن بعد التابعي .قال المصنف فإن كان من مراسيل غير الصحابة فليس بحجة

فأما مراسيل الصحابة التي يرويها بعض الصحابة عن بعض فيسقط المبلغ من صحابي اسم الصحابي فهي على القبول لأن الأصل أن الصحابي متوثق ولا ينقل خبرا إلا على جهة ثقة خلافا لغيره فقد يطرأ عليه ما يطرأ عليه. قوله فليس بحجة أي عند الأكثر ومنهم الشافعي رحمه الله كما في البحر المحيط للزركشي. قوله إلا مراسيل سعيد بن المسيب الضبطة اختلفوا في لفظ المسيب على ضبطين المسيَّب بتشديد الياء التحتية مع فتحها وهو الذي جزم به الأكثر والجمهور من الضبطة والمحدثين وإما أن يكون المسيِب بكسر الياء التحتية وهذا جزم به بعض والأول هو الأشهر وعليه الأكثر.

وإنما استثنيت مراسيل سعيد بن المسيب لعلة قالها المصنف وهي قوله فإنها فتشت فوجدت مسانيد قوله فتشت فيه إشارة إلى أنه فتش عنها لا فتش منها فتش عنها يعني بمقابلتها بروايات الآخرين وبقول الضبطة العدول وما عليه أما التفتيش من الشيء فهو استعراض بعض مفرداته دون تفتيشه مع غيره الذي يروى وهذه من دقائق ألفاظ الورقات وما ذكره المصنف يرحمه الله هو الذي عليه جمهور الأصوليين باستثناء مراسيل سعيد بن المسيب وذهب جماعة إلى عدم الاستثناء كما ذكره الشوكاني يرحمه الله في البحر في كتابه ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول كثيرا ما ينقل ويأخذ الشوكاني عن البحر المحيط في ارشاده بل إنه ينقل بالنص أوراقا وهذا مستعمل عند كثير من السلف يرحمهم الله فإنهم ينقلون عن بعض لسلامة النوايا ولأنهم يعزون ذلك في مواضع ربما نقلت في كتب عنهم ربما لم تنقل لأخذها شفاهة والمقصود الإفادة للدارس أن الشوكاني يرحمه الله يأخذ عن بدر الدين الزركشي من البحر المحيط نقلا كثيرا وفي مواضع كثيرة دون إشارة وبالأوراق قوله والعنعنة تدخل على الأسانيد وفي نسخ والعنعنة تدخل على الإسناد والمقصود بقوله الإسناد أي المتصل أي الذي ظاهره الاتصال فتقع العنعنة والعنعنة مصدر عنعنة يعنعن عنعنة إذا ذكر كلمة عن عند روايته فيقول أخبرني فلان عن فلان أنه حدثه فلان عن فلان فيأتي ذكر عن في سلسلة سند ظاهره الاتصال وفي قوله تدخل على الأسانيد أي على حكم ما اتصل إسناده في الظاهر وهو قبوله والعمل به فتأخذ العنعنة هذا الحكم إما أن تقبل أو ترد وإما أن يعمل بها أو لا يعمل بها والتفريق جزم به جماعة من الأصوليين علة ما حكاه بدر الدين الزركشي في البحر المحيط من أن المعنعن إذا كان مدلسا لم يقبل عنه وإذا كان غير مدلس قبل وهذا ما يجزم به المحدثون .قوله وإذا قرأ الشيخ يجوز للراوي أن يقول حدثني وأخبرني وفي نسخ وهي الأكثر وعليها الشروحات المعتمدة الكثيرة بدلا من قوله يقول حدثني وأخبرني .قوله يقول حدثني أو أخبرني على التخيير وهو المتمشي مع ظاهر عبارة المصنف يرحمه الله في البرهان وغيرها وفي قوله وإذا قرأ الشيخ أي قرأ الشيخ كتابا يرويه لمن يسمعه من الطلاب والمتلقين يجوز للراوي عند حكايته لما سمعه من شيخه قراءة أن يقول حدثني

شيخي بكذا وكذا وأن يقول أخبرني شيخي بكذا وكذا فيجوز عبارة التحديث ويجوز عبارة الإخبار وإن كان لم يحدثه مفردا وإنما حدث جماعة وإن كان لم يخبره مفردا بل أخبر جماعة قوله وإن قرأ هو على الشيخ يقول أخبرني ولا يقول حدثني أي إذا قرأ الطالب كتابا على شيخه وشيخه يستمع إليه ويصححه إذا وقع له شيء فللطالب حينئذ أن يقول راويا أخبرني أي الشيخ ولا يقول حدثني لأن الشيخ لم يتحدث حقيقة خلافا للفظة الإخبار فهي تشمل الحديث وغيره. قوله وإن أجازه الإجازة أن يُجِوز الشيخ لآخر أن يروي عنه أحاديثه وثبته دون أن يقرأ ذلك الآخر تلك الكتب عليه فيأتي آت قد أجيز من مشايخه فيقول أنت يا محمد أجيزك بجميع مروياتي وكتبي إجازة عامة مطلقة و خاصة في كتاب البخاري وما إليه هذه إجازة وإن لم يقرأ هذا الإنسان على هذا المجيز وأكثر الناس من المتأخرين على الإجازة بل المعمول به هي فلم يصبح الناس يعرضون الكتب وما إليه على المشايخ وإنما أصبح أسلوب الإجازة لأن الكتب في الأصل أصبحت محفوظة بكتابتها وروايتها بأسانيد مشهورة معروفة فلا يفيد حينئذ التلقي المباشر في الرواية وصحة الإسناد وما إليه ولذلك تسامح المتأخرون من الأصوليين وغيرهم في الإجازة والإجازة حجة عند جماهير الأصوليين في باب الرواية قوله وإن أجازه الشيخ من غير قراءة فيقول أجازني أو أخبرني إجازة أي يأتي بلفظ ينبئ عن الإجازة سواء صراحة فيقول أجازني أو بتقييد الإخبار بقوله إجازة .

******

القياس

قال المؤلف– رحمه الله تعالى– وَأَمَّا الْقِيَاسُ فَهُوَ : رَدُّ الْفَرْعِ إِلَى الأَصْلِ بِعِلّةٍ تَجْمَعُهُمَا فِي الْحُكْمِ .

وَهُوَ يَنْقَسِمُ إِلَى ثَلاثَةِ أَقْسَام : إِلَى قِيَاس عِلّةٍ ، وَقِيَاسِ دَلالَةٍ ، وَقِيَاسِ شَبَهٍ .

فَقِيَاسُ الْعِلَّةِ : مَا كَانَتْ الْعِلّةُ فِيهِ مُوجِبَةً لِلْحُكْم .

وَقِيَاسُ الدَّلالَةِ : هُوَ الاسْتِدْلالُ بِأَحدِ النَّظِيرَيْنِ عَلَى الآخرِ ، وَهُوَ : أَنْ تَكُونَ الْعِلَّةُ دَالَّةً عَلَى الْحُكْمِ ، وَلا تَكُونَ مُوجِبَةً لِلْحُكم .

وَقِيَاسُ الشَبَهِ : هُوَ الْفَرْعُ الْمُرَدَّدُ بَيْنَ أَصْلَيْنِ فَيُلْحَقُ بِأَكْثَرِهِمَا شَبَهاً .

وِمنْ شَرْطِ الْفَرْعِ أَنْ يَكُونَ مُنَاسباً للأصْلِ فِيمَا يُجْمَعُ بِهِ بَيْنَهُمَا لِلْحُكْمِ ، وَمِنْ شَرْطِ الأصلِ أَنْ يَكُونَ ثابتاً بِدَلِيلٍ مُتَّفَقٍ عَلَيْهِ بَيْنَ الْخَصْمَيْنِ ، وَمِنْ شَرْطِ العِلَّةِ أَنْ تطَّرِدَ فِي مَعْلُولاتِهَا فَلا تَنْتَقِضُ لَفْظاً وَلا مَعْنَى ، وَمِنْ شَرْطِ الحُكْمِ ، أَنْ يَكُونَ مِثْلَ الْعِلَّةِ فِي النَّفْيِ ، وَالإِثْبَاتِ .

وِالْعِلَّةُ : هِيَ الجَالِبَةُ للحُكْمِ ، وَالحُكْمُ هُوَ المَجْلُوبُ لِلْعِلَّةِ .

الشرح

في هذه الجملة ذكر المصنف يرحمه الله ما يتعلق وَأَمَّا الْقِيَاسُ فَهُوَ : رَدُّ الْفَرْعِ إِلَى الأَصْلِ بِعِلَّةٍ تَجْمَعُهُمَا فِي الحُكْمِ .

وَهُوَ يَنْقَسِمُ إِلَى ثَلاثَةِ أَقْسَامٍ : إِلَى قِيَاسِ عِلَّةٍ ، وَقِيَاسِ دَلالَةٍ ، وَقِيَاسِ شَبَهٍ .

فَقِيَاسُ الْعِلَّةِ : مَا كَانَتْ الْعِلَّةُ فِيهِ مُوجِبَةً لِلْحُكْمِ .

وَقِيَاسُ الدَّلالَةِ : هُوَ الاسْتِدْلالُ بِأَحَدِ النَّظِيرَيْنِ عَلَى الآخَرِ ، وَهُوَ : أَنْ تَكُونَ الْعِلَّةُ دَالَّةً عَلَى الحُكْمِ ، وَلا تَكُونَ مُوجِبَةً لِلْحُكم .

وَقِيَاسُ الشَبَهِ : هُوَ الْفَرْعُ الْمُرَدَّدُ بَيْنَ أَصْلَيْنِ فَيُلْحَقُ بِأَكْثَرِهِمَا شَبَهاً .

وِمنْ شَرْطِ الْفَرْعِ أَنْ يَكُونَ مُنَاسباً للأصْلِ فِيمَا يُجْمَعُ بِهِ بَيْنَهُمَا لِلْحُكْمِ ، وَمِنْ شَرْطِ الأصلِ أَنْ يَكُونَ ثابتاً بِدَلِيلٍ مُتَّفَقٍ عَلَيْهِ بَيْنَ الْخَصْمَيْنِ ، وَمِنْ شَرْطِ العِلَّةِ أَنْ تطَّرِدَ فِي مَعْلُولاتِهَا فَلا تَنْتَقِضُ لَفْظاً وَلا مَعْنَى ، وَمِنْ شَرْطِ الحُكْمِ ، أَنْ يَكُونَ مِثْلَ الْعِلَّةِ فِي النَّفْيِ ، وَالإِثْبَاتِ .

وِالْعِلَّةُ : هِيَ الجَالِبَةُ للحُكْمِ ، وَالحُكْمُ هُوَ المَجْلُوبُ لِلْعِلَّةِ . بالقياس تعريفا وأقساما وما إلى ذلك قوله وأما القياس هو معطوف على ما سبق ذكره من فصول الأصول على جهة التفريع قوله فهو رد الفرع إلى الأصل بعلة تجمعهما في الحكم ومنه يعلم أن القياس يقوم على أشياء أولها أصل يقاس عليه وثانيها فرع يلحق بالأصل وثالثها علة تجمع بين الأصل والفرع ورابعها حكم ثابت للأصل ليسحب على الفرع بدلالة القياس وهذه القيود الأربعة نوه إليها المصنف يرحمه الله بالتعريف السابق ومن أمثلة ذلك قياس النبيذ على الخمرة فيسحب حكم الخمرة على النبيذ لعلة الإسكار فالأصل هو الخمر الخمرة والفرع هو النبيذ والعلة هي الإسكار والحكم للأصل هو التحريم حيث إن الخمرة محرمة بالإجماع لا خلاف في ذلك كما قاله القرطبي وابن العربي في أحكام القرآن وجماعة قوله وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام فيه

ذكر لأقسام القياس أولها قياس العلة وبينه بقوله ما كانت العلة فيه موجبة للحكم موجبة أي مقتضية للحكم ومن ذلك علة الإيذاء التي قيست على قول الله "فلا تقل لهما أف" فإن النهي عن التأفيف أو التأفف مع الوالدين له علة وهي الإيذاء وهذه العلة موجودة في الضرب فيدخل الضرب على جهة قياس العلة فالأصل هو التأفف من الوالدين والفرع هو ضرب الوالدين والعلة الجامعة بينهما هي إيذاء الوالدين والحكم الثابت للأصل هو التحريم فيسحب هذا الحكم على الوالدين وهذا مثل مشهور عند الأصوليين يذكرونه عند ذكرهم لقياس العلة وليس المقصود ليس إلا هو وإنما فيه أمثلة ولكنهم يذكرونه كمفردة من مفردات قياس العلة مع أن المحقق عند الأصوليين أن هذا المثال ليس من باب القياس وإنما هو من باب مفهوم الموافقة فإنه بدلالة الأولى لدخوله في مفهوم الموافقة في جنس الإيذاء يدخل الضرب وما إليه والقتل وغيره وأما قياس الدلالة فذكره توضيحا بقوله هو الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر وهو أن تكون العلة دالة على الحكم ولا تكون موجبة للحكم فرق بين كون العلة موجبة للحكم أي مقتضية له وبين كونها تدل عليه فإذا كانت مقتضية له فهذا هو قياس العلة وإذا كانت تشير إليه على جهة العلامة والدلالة فهذا هو قياس الدلالة وقوله وهو أن تكون العلة دالة على الحكم وما إليه هل المقصود الحكم المتعلق بالخطاب الشرعي فيكون الله سبحانه وتعالى قد أوجبت العلة عليه أن يحكم بكذا أم أن المقصود الحكم مطلقا في باب القياس وما إليه عند المجتهد عند تطبيقه لقواعد القياس مذهبان للأصوليين وما إليه وأهل السنة والجماعة لهم كلام في مسألة تعليل أفعال الرب هل يجوز أن يقال أفعال الرب تعلل أم لا خلافا للمخالفين فإنهم يقولون أفعال الله لا تعلل مطلقا وهذا غلط فإن الآيات والأحاديث جاءت بذكر علل في أحكام شرعية كثيرة فما جاء قاضيا بتنزيه العقل عن قوادح تعرض له فالعلة في شرعيته حفظ العقل ومن كان قاضيا على الحفاظ على النسل وما إليه العلة في ذلك حفظ النسل ويقاس عليه أشياء وأشياء .قوله وقياس الشبه عرفه بقوله هو الفرع المتردد بين أصلين فيلحق بأكثرهما شبها وهذه لها أمثلة كثيرة منها زكاة الحلي فإن الخلاف واقع فيها فجمهور الفقهاء وهو مذهب الحنابلة والشافعية والمالكية أنه لا زكاة في الحلي والعلة في ذلك أنه من باب قياس الشبه لأن الحلي يشبه المستعمل من أثاث الإنسان في بيته ودابته وعبده وما إلى ذلك وهذا لا زكاة فيه بالإجماع وذهب الحنفية وجماعة من الفقهاء إلى أن الحلي فيه زكاة وجعلوه من المال المكنوز ومن ثم أوجبوا فيه الزكاة فتردد الحلي بين أن يكون من المال المكنوز الواجب إخراج زكاته وبين أن يكون من المال المستخدم كالعبد والدابة المركوبة فهذه لا زكاة فيه ويقاس عليه أشياء كثيرة كجلسة الاستراحة هل هي مقيسة على ما هو معهود في الصلاة من كون كل جلسة لها تكبيرة بدء وانتقال ولها ذكر يخصها وفيها طمأنينة أما أنها خارجة عن القياس فمن قال هي خارجة عن القياس فلا يدخل في مسألتنا ومن جعلها من جنس القياس ومنعها جعل ذلك

من باب قياس الشبه في المنع فقال إذا نُظر في جلسات النبي صلى الله عليه وسلم نُظر أن جميع الجلسات فيها تكبير عند البدء وتكبير عند الانتقال ولها ذكر يخصها وفيها طمأنينة فخالفت القياس ومن ثمة لا تشابه غيرها فهذا من وجه يدخل في قياس الشبه الذي نحن بصدده.

قول المصنف –عليه رحمة الملك العلام – إلى قوله ومن شرط الفرع أن يكون مناسبا للأصل ومن شرط الأصل أن يكون ثابتا بدليل متفق عليه بين الخصمين إلى آخر كلمه يرحمه الله وفيه بيان لشيئين أولهما ما يتعلق بشروط أركان القياس الأربعة وسبقت ومنها الفرع والأصل والعلة والثاني ذكر شيء من هذه الشروط مما يجعل الناظر عارفا بوجود شروط لهذه الأركان وأنها ليست خالية من قيود تقيدها وشروط توجب صحتها إن وجد فيها علة كانت غير صحيحة وفي هذين البيانين يتحصل للناظر في الورقات فوائد ومنها فائدتان أولهما أن يعلم أن القياس لهم إضافه عند تطبيقه ومن ذلك معرفة شروطه فلا بد من تواجدها في أركانه فمن أراد أن يقيس فرعا بأصل لعلة تجمع بينهما ثمة شروط لكل أصل من أصول القياس فلا بد من تواجدها وإلا فلا قياس وأما الثانية فاستكمال تصديق دليل القياس للناظر حيث سبق ذكر للأدلة كالكتاب والسنة وما إليهما فبين المصنف يرحمه الله هنا دليل القياس وبين فيه أمورا أولها دليل القياس ثانيها أنواع وأقسام القياس ثم بين بعد ذلك شروط القياس وهذه الثلاثة في دليل القياس هي أركان تصوره في الجملة وهي مباحثه الكبرى عند الأصوليين فلم يرد المصنف أن يترك التصوير الكلي لدليل القياس فذكر هذه الأشياء الثلاثة قوله ومن شرط الفرع الواو عاطفة وسبق من هنا تبعيضية ليس إلا وقد نص الشراح على ذلك وعليه فقوله شرط الفرع له احتمالان أولهما أن يكون الشرط هنا على ظاهره فليس للفرع سوى شرط فإذا كان ليس للفرع سوى شرط واحد فكيف يتأتى معنى التبعيض في كلمة من قبل كلمة شرط أختلف من قبل الشراح في توجيه ذلك والمصوب أن هذا الاحتمال لا يصح وأما الثاني فهو أن كلمة ترك هنا من باب إضافة المخرج فتكون على وجه العموم والجمعية أي لمعنى الجمع وقد يقال هي اسم جنس تجوزا فتشمل واحدا واثنين وثلاثة وأكثر من ذلك من جملة شروط فيصح معنى التبعيض في كلمة من السابق من كلمة شرط قوله الفرع ابتدأ بذكر الفرع دون غيره لعلة ألا وهي أن المقصود من القياس أصالة الفرع إذ إن الأصل له حقة ثابتة فيعول بالقياس عليها أصالة وإنما ثمرة قياس تتعلق بالفرع نفسه فيلحق بالأصل قياسا ومن ثم ابتدأ المصنف يرحمه الله بذكر شرط الفرع لكونه هو ثمرة القياس وهو الأهم قال أن يكون مناسبا للأصل أن يكون هنا مؤولة بمصر فيكون التقدير كونه مناسبا للأصل مناسبا أختلف في معناها هل يقصد بالتناسب هنا التناسب اللغوي أم أنه يقصد بالتناسب التناسب الاصطلاحي التناسب اللغوي عرفه بعض بأنه ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول وهذا ضابطه يعود إلى العقل وإذا حمل كلام

المصنف يرحمه الله على ذلك فالعقول تتفاوت فإن المحتج عليه بعطف زيد فيحتج بعطف غيره وسيكون هناك اختلاف ولا شك لأن العقول كما سبق تتباين وعليه فإن التعويل على المعنى الاصطلاحي للتناسب كما جزم به عامة شراح الورقات كالعباد وآخرين وهو الذي جزم به الأصوليون في الجملة ومن أولئك الآمدي يرحمه الله في كتابه الإحكام وعليه فقد اختلف الأصوليون في تعريف التناسب والمناسب ونحوهما من اشتقاق أصل الكلمتين عند الأصوليين وأحسن ذلك ما قرره الآمدي يرحمه الله في الإحكام بتعريفه للمناسب والتناسب لأنه عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وقفه فكل ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم أي من تشريع ذلك الحكم وهذا التعريف يشمل الأحكام مطلقا سواءا أكان الحكم نفيا أم كان الحكم إثباتا وكذلك لو كان المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة كل ذلك يدخل في عموم التعريف فقوله في تعريف المناسب وصف أي أنه نعت وليس ذاك فهو عرض ظاهر أي ليس خفيا منضبط أي يمكن قياسه والتعويل عليه إذ لو كان غير منضبط لما عول عليه ولأختلف في تنزيله والتحاكم إليه أعني معنى التناسب وقوله يلزم من ترتيب الحكم على وقفه فكل ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم وهذا هو معنى التناسب بمعناه الجملي وفيه المعنى أو فيه أصل المعنى اللغوي الذي حكيناه سابقا فقول المصنف يرحمه الله ومن شرط الفرع أن يكون مناسبا للأصل معنى التناسب هو ما سبق أي المعنى الاصطلاحي المعبر عنه بتعريف ذكره الآمدي وفي قوله للأصل للأصل أي هنا للأصل بمعنى أن يكون المقابل في التناسب هو الأصل مع الفرع فالفرع يقابله الأصل في باب التناسب إذ إن التناسب تفاعل والتفاعل لابد أن يكون من طرفين فإذا كان من طرفين صح وإلا كان غير صحيح ومن ثم قال للأصل فيخرج غيره وعليه تعلم أن كلمة مناسبا قيد في الشرط وأن كلمة للأصل قيد في الشرط وجاء في نسخ للورقات بعد قول المصنف ومن شرط الفرع أن يكون مناسبا للأصل جاء قوله فيما يَجمع فيه أو يُجمع به بينهما في الحكم قوله فيما هي هنا للظرفية يُجمع بالبناء للمفعول أو المجهول يقال مبني للمفعول إذا نزع الفاعل من الجملة وبني الفعل بمفعول ويقال مبني للمجهول إذا جُهل الفاعل وبني الفعل للمفعول فهما وصفان لحقيقة واحدة اختلف النحاة في الأصح منهما هل يقال مبني للمفعول أم يقال مبني للمجهول والأصح أن يقال مبني للمفعول لأن الفاعل قد يكون مجهولا فيبنى الفعل للمفعول وقد يكون الفاعل معروفا عند من يبني الفعل بمفعوله ولكنه أخفاه لعلة كأن لا يريد أحدا أن يطلع عليه كما لو قال الوالد لأبنائه ويعرف أن أحدهم قد سرق دريهمات من سرته سُرِق المال إلا أني يا أبنائي أعفو عمن سرق ولكن السرقة حرام إلى آخر الحديث الذي نضربه مثلا وعليه فقول النحاة مبني للمفعول أولى من قولهم مبني للمجهول لأن قولهم مبني للمجهول أتي به إذا كان الفاعل مجهولا وسبق أن الفاعل يكون مجهولا وقد يكون معلوما

ولكن الفعل يبنى لمفعوله مع المعرفة بالفاعل لعلة أخرى عليه نقول فيما يجمع ،يجمع مبني للمفعول بضم الياء التحتية مع الجيم بعدها به بينهما به الباء سببية أي بسببه والضمير يعود على معنى التناسب أي فيكون التقدير أن يكون مناسبا للأصل فيما يُجمع بسبب تناسب بينهما للحكم وقوله بينهما أي بين الفرع والأصل قوله للحكم اللام هنا تعليلية وكلمة للحكم مفعول لأجله فيكون التقدير لأجل حكمه وعليه فإن المعنى أن التناسب معنى ضبطناه سابقا لابد من وجوده بين الأصل والفرع ويكون سببا للجمع بين الفرع والأصل سواء أكان ذلك في جنس الأصل والفرع أم كان في عين الأصل والفرع وفرق بين الجنس والعين فالجنس يشمل أكثر من عين والعين لا يشمل إلا شخصا واحدا مثال ذلك النبيذ مع الخمرة فهناك تناسب بينهما هذا التناسب سبب جمعا بين النبيذ والخمرة فألحق النبيذ بالخمرة في الحكم كما سيأتي في شرط الحكم إن شاء الله .ويعلم أن هناك شروطا أخر للفرع ذكر المصنف يرحمه الله واحدا منها .

واقتصر على واحد دون غيره لأنه فعل ذلك بالجميع ولأن الكتابة للمبتدئين فلا يناسب التكثير ثمة شروط أخرى وقد أوصلها الآمدي يرحمه الله في إحكامه إلى خمسة شروط في الفرع وأوصلها بدر الدين الزركشي يرحمه الله إلى ثمانية شروط إلا أن أكثر الشافعية والمصنف منهم في أصولهم يقررون خمسة شروط من هذه الشروط مثلا أن تكون العلة في الفرع مشاركة لعلة الأصل سواء أكان في عينها أم كان في جنسها مثال العين ما نوهنا إليه من النبيذ مع الخمرة العلة في النبيذ مع الخمرة هي الشدة المسكرة أو المطربة أو التي تجعل خللا في العقل فتطيش تصرفات البدن فعين النبيذ مع عين الخمرة يجمع بينهما عين علة هي الشدة المطربة خلافا للجنس فالجنس مثلا قد نقول كتعليل وجوب القياس أو القصاص في الأطراف من الجسد بجامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل أو المشتركة بين القطع والقتل فقطع الأطراف والقتل بالبدء بإزهاق الجميع بينهما علة مشتركة وهي الجناية فهنالك جناية عن البدن وهناك جناية أزهقت الروح وهي القتل وهناك جناية قطعت بعض الأطراف من البدن كاليد والقدم وما إليه فهذا شرط من ضمن شروط تعلق الفرع .قال المصنف- يرحمه الله- ومن شرط الأصل أن يكون ثابتا بدليل متفق عليه بين القطع قوله ومن شرط الأصل كقوله ومن شرط الفرع قوله أن يكون كقوله في شرط الفرع أن يكون قوله ثابتا بدليل ثابتا من الثبوت والمقصود هنا ثابتا له أي أن يكون الأصل ثابتا له هذا الحكم هذا الشيء قوله بدليل الباء سببية بمعنى بسبب دليل والدليل يحتمل أن يقصد به الدليل الشرعي ويحتمل أن يقصد به الدليل الاصطلاحي ويحتمل أن يقصد به الدليل اللغوي والثاني هو المقصود وعليه فإنه يرجع إلى شيئين وبه جزم الشافعية كما في البحر المحيط وعامة الأصوليين أما الدليل الأول فالنقل ويشمل الكتاب والسنة وأما الثاني فالإجماع .قوله متفق عليه من الاتفاق وعليه

يرجع إلى شيئين أولهما الثبوت فلا بد أن يكون متفقا عليه من جهة ثبوته قد يكون هناك اتفاق على الشيء من جهة دلالته وأن الدلالة صريحة لكن الاختلاف في ثبوت هذا الحكم أو بثبوت هذا الدليل وأما الثاني فالدلالة والمقصود دلالة الدليل على محل البحث هنا فلا بد من تواجد هذين الشيئين الثبوت والدلالة .قال بين الخصمين ،الخصمين أي المتنازعين في ثبوت ذلك الحكم في الفرع وعليه فالمصنف يرحمه الله لم يقل ثابتا بحكم متفق عليه جعل الخلاف بين المتنازعين هنا بالدليل ثبوتا ودلالة لا في الحكم وهذه من دقائق الورقات تضم إلى دقائق نبهنا عليها فيما مضى بيانه أن الحكم قد يكون متفقا عليه لكن يقع هناك اختلاف في الدليل وعليه فقد يكون أحد المتخاصمين في مسألة من المسائل يوافق آخر في حكم خرج إليه ولكن تقليدا دون أن يعول على دليل من كتاب ولا سنة فيقول أنا أتفق معك في مسألة كذا لكن أنا أقلد فيها إمامي المجتهد اجتهادا مستقلا أو مجتهدا اجتهادا مطلقا لأن المجتهد مع المقلد حكمه لازم للثاني كلزوم النص للمجتهد فلم يكن الرجوع هنا إلى الدليل –وقع الاختلاف في الدليل –ولكن دليل المقلد المجتهد ،حكم المجتهد ،المجتهد دليل المقلد كالنص للمجتهد خلافا للثاني فاستدل بكتاب أو سنة أو نحو ذلك فمن دقائق الورقات أن جعل التنازع يدور على الدليل المتفق عليه الدليل بين ما سبق عليه بين الخصمين وقع الشرط بثبوته على ما سبق وعليه فلا يدخل فيما ذكره المصنف يرحمه الله ما لو كان حكم الأصل متفقا عليه بين المتخاصمين لعلتين لكن أحد المتخاصمين يقول بعلة والآخر يقول بعلة أخرى مثال ذلك عند الشافعية مع الحنفية قياس للحلي المباح المستعمل للبالغة على حلي الصغيرة إذ أن الحنفية يقولون بوجوب الزكاة في الحلي المباح المستعمل خلافا للشافعية فهم لا يقولون بالوجوب وعليه فمن أدلة الشافعية ضد خصومهم الحنفية في كون الحلي للبالغة بوقت الحلي السابق المباح المستعمل لا تجب الزكاة فيه من أدلتهم أنه يقاس بحلي الصبية غير البالغة لأن الصبية غير البالغة لا زكاة في حليها عند الحنفية فيقول الشافعية نلحق البالغة بالصبية في حكم حليها أي في حكم زكاة حليها لكن الحنفية لا يأخذون بهذا القياس لاختلافهم في العلة مع الشافعية فالحنفية يعللون ذلك بأن الحلي المباح المستعمل في حق الصبية هو مال لها ومالها لا يتعلق بها فإذا لم تكن بالغة فلا وجوب عليها فإذا لم يكن عليها وجوب فلا زكاة في مالها وإنما الزكاة في أموال البالغين فتبين هنا أن هناك اتفاقا بين الشافعية والحنفية في مسألة عدم وجوب الزكاة في حلي الصبية المباح المستعمل لكن اختلفت العلة فعندما أراد أن يقيس الشافعية حلي البالغة على حلي الصبية اختلفت العلة عن علة الحنفية بذلك لا يلحق بشرطنا الذي نحن بصدده وهاهنا إيراد على ما ذكره المصنف –رحمه الله –من قوله بدليل متفق عليه بين الخصمين وذلك أن المصنف يرحمه الله جعل القياس ذا محل فيه خصومة وتنازع وليس كل قياس فيه تنازع وخصومة فأهمل المصنف يرحمه الله القياس الذي لا نزاع فيه على ما ذكره في شرطه هنا وحقه أن لا

يقيد ذلك بالخصمين ويجاب عن هذا الإيراد بأن يقال المصنف يرحمه الله وإن لم يكن هناك في الحقيقة خصم فهو مفترض والمفترض يجوز أن يؤتى به مع المبتدئ بالتعاريف تقريبا وهذا من باب تقريب الحقائق للمبتدئين وهذا مستعمل في التصنيف فالمصنف يرحمه الله لا يورد عليه هذا الإيراد ومثل ذلك أيضا ما قد يورد على قول المصنف يرحمه الله سابقا ومن شرط الفرع أن يكون مناسبا للأصل حيث قيل إن هذا الشرط مضمن في تعريف القياس لأن قال في تعريف القياس قبل فهو رد الفرع إلى الأصل لعلة تجمعهما في الحكم فمفهوم هذا التعريف مراعاة هذا الشرط والأصل في المختصرات أن يترك حشو الكلام فيها فكيف يعيد ما قرره ويجاب عن ذلك بأن هذا المفهوم في تعريف القياس قد يغيب عن بعض خصوصا والخطاب للمبتدئين أصالة فصح إيراده من قبل المصنف ويقال أيضا وجود هذا الشرط في التعريف ليس صريحا بل قد يأتي احتمالات على وجوده في التعريف فقد يتساءل بعض في فهم هذا التعريف فلا يفهم هذا المضمون من شرح الفرع الذي ذكره المصنف يرحمه الله وقد يظن البعض من قوله ومن شرط الفرع أن يكون مناسبا للأصل وإن كان موجودا في التعريف أنه في بعض أنواع القياس لا في كل أنواع القياس وهذا غلط بل هذا الشرط موجود في كل أنواع القياس وأقسامه ويتوجب ذلك ويلزم فصح إيراده أيضا .

قول المصنف ومن شرط العلة إلى آخر كلمه رحمه الله وقوله هنا موصول بما سبق في القياس وأركانه وما إليه قوله ومن شرط العلة فيه ما في قوله ومن شرط الفرع وقد سبق تبيانه قوله أن تطرد في معلولاتها الاطراد هو استتباع الشيء في جميع محاله دون تأخر وهذا المعنى الاصطلاحي هو المراد هنا في إطلاق المصنف يرحمه الله كلمة تطرد الحكم المنوط بالعلة فكل حكم تعلق بعلة هو معلول لتلك العلة وعليه فإن الحكم واحد في جميع محاله ولكن كثرة المحال للمعلول الذي هو الحكم استدعى أن يعبر عنها من قبل المصنف يرحمه الله بقوله معلولاتها فجمع لها أكثر من شيء والحقيقة أنها شيء واحد وبيانه تارة أخرى بأن قوله معلولات أي الأحكام فالحكم يطرد مع علته في جميع المحال التي نزل فيها الحكم وأنيط بها الحكم فقول المصنف يرحمه الله أن تطرد في معلولاتها معناه أن تتبع العلة في جميع معلولاتها والمعلولات واحدها معلول والمعلول هو الحكم الذي تعلق بالعلة أو أنيط بهذه العلة قوله فلا تنتقض لفظا ولا معنى هذه الجملة جملة تفسيرية فالفاء هنا فاء الإفصاح أتي بها ليفصح بها عن لازم الجملة السابقة وإلا فإن الجملة السابقة كافية عن الجملة اللاحقة لها ،بيانه أن الجملة اللاحقة لا زم للجملة للجملة السابقة إذ أن العلة إذا اطردت بمعلولاتها يلزم منه ألا تنتقض عن أحد محالها ولو محلا واحدا فبين المصنف لازم المعلول بعد بيان الملزوم وحقيقته ومن ثم أورد على المصنف يرحمه الله أنه أتى بحشو كلام حقه عدم المجيئ به في المختصرات والورقات منها فيجاب عن هذا الإيراد بأحد جوابين أما الجواب الأول فهو أنه ذكر لازم الملزوم بعد ذكر الملزوم لأنه كتاب معد للمبتدئين

فقد يكون هناك احتياج لذكره للمبتدئ فذكره وأما الثاني فهو أن هذا اللازم لذلك الملزوم لا يدخل فيه على القول لأن استتباع واطراد العلة في أحكامها ومعلولاتها قد يتأخر عند قوم لفظا ومعنى وينتقض لفظا ومعنى وهو قول لبعض الأصوليين فاتجه إيراد قوله فلا تنتقض لفظا ولا معنى قوله فلا تنتقض من النقض والمقصود بالنقض هنا هو التأخر فتتأخر العلة مع معلولاتها أي أحكامها لفظا أو معنى فإن وقع فلم يتم المجيئ للشرط في العلة لأن من شروط العلة أن تطرد بمعلولاتها بحيث لا تنتقض لفظا ولا معنى قوله لفظا ولا معنى جاء في بعض النسخ لفظ ولا معنى بالرفع بدلا من النصب وكلاهما متجه من حيث الصناعة النحوية إلا أن النصب أفصح وأولى ولذلك النسخ المعتمدة في الشروحات وما هو مشهور عند المعتنيين بمتن الورقات فيما هو موصول طباعة لنا هو اعتماد لفظا ومعنا بالنصب واختلف في ضبط لفظا ومعنى من حيث المراد هنا فقدر اللفظ هنا لأن اللفظ هو منصوب بالانتقاض بمعنى إن تحققت الأوصاف المعبر بها عن العلة في صورة من صور وجود الحكم وكذلك يقال في المعنى بأن تحققت أو وجد ذلك المعنى المعلل به في صورة من الصور بدون الحكم وعليه فانتقاض اللفظ بأن تصدق الأوصاف المعبر بها عن العلة في صورة من الصور بدون الحكم وانتقاض المعنى بأن وجد المعنى المعلل به في صورة من الصور بدون الحكم بيانه لهذا التعريف للانتقاض اللفظي والمعنوي يتعلق بثلاثة أشياء أولها قولهم بأن صدقت أو تحققت الأوصاف صدقها تحققها والأوصاف أختلف فيها على تفسيرين أما التفسير الأول فالنعوت والنعت هو الوصف في المشهور وأما الثاني فالألفاظ فيكون التقديم في تفسير انتقاض اللفظ بأن يقال هو أن تصدق الألفاظ المعبر بها عن العلة بصورة من الصور بدون الحكم فإذا أتي بمعنى الألفاظ محل الأوصاف في التعريف السابق أصبح هناك دور إذ أن التعريف منوط في انتقاض اللفظ فكيف يرجع اللفظ مرة أخرى إلى ما عرف له وأجيب بأن اللفظ هنا أتي به لمعنى الوصف لا لمعنى اللفظ الذي أراده المصنف يرحمه الله في قوله فلا تنتقض لفظا ولا معنى وأما الثاني فقوله المعبر بها المعبر بها هنا تأتي على أكثر من معنى إلا أن المعنى المشهور في قوله معبر بقولهم المعبر بها أي المعبر بألفاظها أو المعبر بها عنها دلالة بها عليها فإذا دل باللفظ على الشيء كان معبرا به عنه وهذا المعنى مقصود احتمالا ثانيا في تفسير قولهم المعبر بها فقولهم المعبر فقولهم المعبر بها إظهار المضمر في قولهم بها هو أن يقال بالألفاظ وعليه فالألفاظ في كلمة الأوصاف هي المرادة والألفاظ في قولهم بها في إضمار كلمة بها أو في ضمير كلمة بها يقصد به الألفاظ وفيهما بكلمة في تفسيرا لأوصاف بالألفاظ من حيث الدور والجواب عليه بنحو ما سبق وأما تأليفها فقولهم لأن وجد المعنى المعلل به في صورة من الصور بدون الحكم أو بأن تحقق المعنى المعلل به في صورة من الصور بدون الحكم ونحو ذلك مما سبق أن ذكرناه فكلمة المعنى هنا كقولهم الألفاظ هنا ك في الانتقاض اللفظي فيكون فيه دور ولكن جواب الدور بنحو

جواب الألفاظ التي هي في محل الأوصاف في التعريف السابق وعلى كل فإن المصنف يرحمه الله قال فلا تنتقض لفظا ولا معنى وهذا الكلام عنه بجهتين أما الجهة الأولى فوجه المجيئ به بعد قوله أن تطرد في معلولاتها فيما سبق وأن الثاني فمعناه في نفسه أي ما معنى قوله فلا تنتقض لفظا ولا معنى ثم ليعلم أن قول المصنف فلا تنتقض لفظا ولا معنى قد أختلف فيه فليس مستبقا على عدم انتقاض العلة في معلولاتها لفظا ولا معنى بل المسألة فيها خلاف طويل الذيل عند الأصوليين فمذهب الشافعي وهو الذي حكاه ابن السمعاني في قواطع الأدلة عن جميع أصحابه إلا قليلا منهم أنه بخلاف ما قرر المصنف يرحمه الله هنا فيجوز أن تتخلف العلة عن المعلول لمانع أو لتخلف شرط الوقوع أو غير ذلك هو الذي مشى عليه جمع من الشافعية كصاحب جمع الجوامع والرازي في المحصول فيه آخرين وثمة قول آخر حكاه المصنف يرحمه الله في البرهان عن معظم الأصوليين وهو أن اللفظ يقدح في العلل المستنبطة فقط وأما العلل المنصوص عليها فلا يقدح غير المنصوص عليها الإنكار في الخمرة العلل المستنبطة أي التي يستنبطها المجتهد بالنظر في محالها في النصوص أو مواقعها في التشريع أو في الخطاب الشرعي كتابا وسنة فمثلا قد يستنبط المجتهد أن التمثيل حرم لأجل علل منها علة التشبه بالله في صفة من صفاته وهي الخلق والتصوير وغير ذلك ففرق حينئذ بين علتين بين علة نص في خطاب الشرع عليها وبين علة اجتهد المجتهد في استنباطها من خلال النظر في مظنات المواقع في الخطاب الشرعي كتابا وسنة وهذا القول الذي حكاه المصنف في البرهان عن معظم الأصوليين يخالف ما هو مثبت في اطلاق المصنف يرحمه الله في قوله فلا تنتقض لفظا ولا معنى فإن قيل إن المصنف في البرهان قد ذهب إلى مذهب معظم الأصوليين في حذف حكايته له فهي من المسائل التي اختلف فيها تقرير المصنف عما هو مقرر في البرهان وثمة قول ثالث مشهور في المسألة وهو عدم القدح اللفظي في العلية لأي علة في معلولها مطلقا سواء أكانت العلة منصوصا عليها أم كانت العلة مستنبطة وسواء أكان التخلف للعلة عن معلولها لمانع منع من ذلك أم لتأخر شرط وقوعها وهذا القول هو مذهب جمهور الفقهاء ومحكي عن الحنفية والمالكية وهو مشهور مقرر عند الحنابلة فقول المصنف يرحمه الله فلا تنتقض لفظا ولا معنى إطلاق مخالَف عند الجمهور ومخالَف عند معظم الأصوليين على ما حكاه هو نفسه في كتاب البرهان ومن ثمة أتى الإيراد على جملة المصنف يرحمه الله في قوله فلا تنتقض لفظا ولا معنى ويجاب عن ذلك بأحد جوابين أما الجواب الأول فهو أن قوله فلا تنتقض لفظا ولا معنى أريد منه التأكيد على الاطراد في المعلولات ولم يرد منه عموم قوله فلا تنتقض لفظا ولا معنى لأن قوله في الجملة السابقة لها أن تطرد في معلولاتها إخطار عن استباعها في أحكامها في محال تلك الأحكام الاستتباع قد يتأخر في بعض الصور لمانع أو تأخر شرط أو نحو ذلك هذا غير منصوص عليه فتكون جملة أن تطرد في معلولاتها يدخل فيها المعنى السابق وهذا المعنى

هو المشهور وليس فيه عدم الانتقاض ولو في صورة واحدة خلافا لجملة سابقة ففيها التنصيص على عدم الانتقاض ولو لمانع ولو لتأخر شرط فهذا هو محل الخلاف وعليه الجملة الأولى مخالفة للجملة الثانية من حيث التنصيص على عدم النقض قال المصنف يرحمه الله لا تنتقض لفظا ولا معنى سبقت جهتا الكلام عن هذه الجملة إلا أنه ينضاف إلى ما سبق أنه يمكن أن يستعاض عن قوله فلا تنتقض لفظا ولا معنى بالاقتصار على قوله فلا تنتقض فلو قال أن تطرد في معلولاتها فلا تنتقض لكان أولى وأحسن وجه حسنه وأولويته من جهتين أما الجهة الأولى فلأن فيه استغناء عن حشو في الكلام تحمى المختصرات منه والورقات منها .

وأما الثانية فهي أن تعريف القوم للانتقاض اللفظي كتعريفهم للانتقاض المعنوي فرجع الانتقاض اللفظي إلى الانتقاض المعنوي وسبق أنه يعرف الانتقاض اللفظي بأن صدقت الأوصاف المعبر بها عن العلة بصورة من صور الحكم فهو الانتقاض اللفظي ويعرف الانتقاض المعنوي بأن وجد المعنى المعلل به في صورة من صور بدون الحكم فهو الانتقاض المعنوي فأزال حكم التعريفين من حيث مضمونهما إلى شيء واحد فأصبح اللفظ كالمعنى والمعنى كاللفظ فكان الأولى ترك ذلك لأن الجميع يعود إلى حقيقة واحدة وهذا على تعريف الانتقاض اللفظي بالتعريف المشهور وهو الذي أراده المصنف يرحمه الله كما هو مشهور به في جمع من كتب الأصول كالبرهان والبحر المحيط قال المصنف يرحمه الله ومن شرط الحكم أن يكون مثل العلة في النفي والإثبات إلخ قوله ومن شرط الحكم فيه ما في قوله ومن شرط الفرع وسبق. قوله أن يكون أي الحكم والمقصود بالحكم هنا حكم الأصل ففي الخمر مع النبيذ وعلة الإنكار الخمر له حكم وهو التحريم فالمقصود بالحكم هنا الحكم للأصل في أركان القياس المعروفة قوله مثل العلة مثل العلة المثلية يأتي عليها احتمالان أما الاحتمال الأول فهو أن يقصد به جميع معنى الجملتين السابقتين في قوله أن تطرد في معلولاتها فلا تنتقض لفظا ولا معنى سبق أن هناك فرقا بين الجملتين حيث في الجملة الثانية فلا تنتقض لفظا ولا معنى زيادة فإذا كان هذا الاحتمال هو المراد من قوله أن يكون مثل العلة في النفي والإثبات فعليه اعتراض حيث لا يشترط أن يكون الحكم بهذا المعنى بل قد يتخلف الحكم عن بعض محاله لمانع أو تأخر شرط وما إليه وأما الاحتمال الثاني فهو أن يقصد به الاطراد في المعلولات دون معنى الجملة الثانية في قوله أن تطرد في معلولاتها ومعنى الانتقاض لفظا و معنى أي السلامة منه وهذا الاحتمال الثاني هو الأقرب وعليه فإن قول المصنف أن يكون مثل العلة في النفي والإثبات عليه إيرادات فالإيراد الأول هو أنه أحال على جملة في لفظ موجز حيث لو قيل بالاحتمال الأول لخطئ المصنف وهو نفسه مقر بذلك أعني بخطأ الاحتمال الأول كما في البرهان وغيره وقد أكد على هذا المعنى الذي نقرره غير واحد من الشافعية ومن أولئك بدر الدين الزركشي في البحر المحيط وأما الثاني فهو أن قوله أن يكون مثل العلة

في النفي والإثبات اقتصار على أحد معنيين سبق دون قرينة وحقه أي هذا اللفظ المشترك أو هذا اللفظ ذو المعنى الذي فيه اطراد أن يعلل بعلة بقرينة ولذلك لم يكن فيه قرينة فكان موهما فدار الإيرادات على وجوب الايهام من الجهتين السابقتين ويجاب عن ذلك بأحد جوابين أما الجواب الأول هو أن المصنف يرحمه الله أراد عدم الانتقاض حقيقة فكان مذهبا له مستقلا في الورقات خالفه الجمهور وخالفه هو نفسه بحكايته عن معظم الأصوليين مقرا له في البرهان وأما الثاني فهو أن الإحالة على معنى مشترك وارد من قبل كثير من الأئمة في كلامهم وإذا ورد صح المجيئ به ولكنه خلاف الأولى وليس الإيراد على من يخالف الأولى بصائب بل الإيراد على من يخالف الصواب إلى ضده وعلى كل فإن قول المصنف أن يكون مثل العلة في النفي والإثبات عليه ما عليه ومقصود المصنف هو ما قررناه قال المصنف يرحمه الله والعلة هي الجالبة للحكم الجالبة أي الآتية من قولهم جلب زيد تفاحة إذا أتى بها وجلب زيد البائع إلى داره ليسومها إذا أتى به وهكذا فالعلة هي الآتية بالحكم قال هو الحكم هو المجلوب لعلة المجلوب اسم مفعول من جلب وسبق معناه وعليه فالعلة هي التي جلبت الحكم والحكم هو مجلوب لتلك العلة ففيه تقرير لحقيقتين أما الحقيقة الأولى فهي الربط بين العلة والحكم كالربط بين السبب والمسبب والأثر والمؤثَر به وأما الثانية فهي أن العلة سابقة للحكم والحكم متأخر في وقته عنها فإذا كان ذلك فإن هناك إيرادين أما الايراد الأول فعلى الحقيقة الأولى وهي التأثر بين العلة والحكم وهذا مبني على مسألتين أما المسألة الأولى فهل أفعال الشارع معللة يعني أن الشارع يفعل الشيء لعلة أوجبت عليه الفعل هذا فيه قولان مشهوران القول الأول أن أفعال الشارع غير معللة وهو الذي انتصر له المصنف في البرهان وجماعة وأصل قول المعتزلة ومن وافقهم من أهل الكلام وأما الثاني وهو جواز أن تكون أفعال الشارع معللة وهذا هو قول أهل السنة والأثر في هذا الباب كما قرره جماعات ومنهم ابن السمعاني في قواطع الأدلة والشافعي فيما يحكى عنه وكذلك شيخ الإسلام ابن تيمية كما في درء تعارض العقل والنقل ودرء التأثير وآخرون من الأئمة قرروا ذلك أيضا وأما الثاني فالإيراد على الحقيقة الثانية وهي أن العلة سابقة للحكم والحكم هو وصف من أوصاف الخطاب الشرعي والخطاب الشرعي في الأصل هو كلام الله وعليه فهل كلام الله أتى بعد العلة أم أن كلام الله أزلي ليس آت بعد العلة المصنف على مذهب الأشاعرة في البرهان وغيره والأشاعرة يقولون كلام الله نفي قديم أزلي وليس حادثا بعد علة بل هو قديم أزلي وعليه فإن القول بأن العلة هي التي جلبت كلام الله على اللوازم السابقة يخالف هذا المعتقد الذي يذهبون إليه ولذلك هذه مسألة من مشكلات المسائل عند الأشاعرة من الأصوليين والقلادية ومن يذهب هذا المذهب وأهل السنة يقولون لله أن يتكلم بما شاء متى شاء فالوقت في أي وقت شاء أن يتكلم تكلم فبعد أن خلق السماء تكلم بكلام فكان أن تكلم سبحانه وتعالى وكذلك قبل خلق السماوات والأرض

شاء أن يتكلم فتكلم في وقت كان قبل خلق السماوات والأرض كلامه قبل خلق السماوات في وقته ليس هو الوقت قبل خلق السماوات افترق الزمان وبالتالي صح أن يتكلم الله عز وجل في أي وقت متى شاء سبحانه وتعالى هذا منهج أهل السنة والجماعة وهو معتقدهم في المسألة وعليه فإن قول المصنف والعلة هي الجالبة للحكم والحكم هو المجلوب للعلة على مذهبه الأشعري وما قرره في البرهان مخالف وليس بمتجه ثم هل الثمرة سببها أثر فيها وهل المسبب سببه سبب وقع عليه الأشاعرة ومن يذهب مذهبهم من أهل الكلام يفصلون السبب عن مسببه في الأثر فلا يجعلون السبب هو الأثر الموصل إلى مسبب بل الأثر الذي أوجد المسبب بسبب في الصورة لا في الحقيقة يؤثر هو الله وهذا يتنافى أيضا مع ظاهر عبارة المصنف يرحمه الله بقوله والعلة هي الجالبة للحكم والحكم هو المجلوب للعلة لأنه ربط بينهما كالربط بين السبب والمسبب أثرا حقيقة من السبب في مسببه لا صورة للأثر دون أثر حقيقة أقرب ما يذهب إليه الأشاعرة في هذه المسألة لأنها أتت تبعا أثرها هو لو أن رجلا عنده حجر عظيم لا يستطيع البتة أن يحمله بمفرده لضعف بنيته وهزال بدنه وثمة آخر يستطيع أن يحمل هذه الحجر بنفسه دون أن يعينه معين فأتى هذا الآخر الذي يستطيع حمل الحجر العظيم فحملها بنفسه فأتى الثاني معه ليشاركه في حمل للحجر مرة ثانية فالحامل حقيقة هو الرجل الثاني العظيم الذي يستطيع أن يحمل الحجر استقلالا والأول إنما هي صورة فمن ينظر يظن أن الاثنين هما اللذان حملا الحجر والحقيقة أن الذي حملها هو شخص واحد فصورة الثاني الضعيف الذي شارك الأول القوي في مثالنا أو العكس صورة الأول الضعيف مع الثاني القوي الذي يستطيع أن يحمل الحجارة بنفسه من يراها يربط بين المسبب وبين السبب فالمسبب هو حمل حجر عظيم هذه هي الثمرة والنتيجة والسبب أن اثنين جسم أحدهما فولاذ والآخر فولاذ اشتركا فحملا الحجر هذه الصورة التقريبية هي صورة السبب والمسبب عند الأشاعرة ومن ذهب مهبهم فيقولون الإنسان يفعل السبب ويخرج هناك مسبب صورته أن السبب هو الذي أخرج المسبب حقيقته أنه ليس السبب الذي أخرج المسبب بل هناك شيء آخر غير هذا السبب وهو قدرة تتوسط بين السبب والمسبب تخلق المسبب وتوجده وليس هناك أثر للسبب في المسبب ولا نسبة واحد بالمئة فيما يعبر به عند الناس اليوم نسبة واحد بالمئة في الأثر وهذا لا شك مخالف للعقل وللنقل كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية مخالف للعقل والنقل لأن العقل يصدق بأن السبب يؤثر في المسبب فالنار تؤثر أثرا اسمه الإحراق والثمرة كذلك مع سببها ووسيلتها إلى ثمرتها الشرع يقول به أيضا وهو يأمرنا بأن نعمل أعمالا هي سبب في نجاتنا وعليه فقول المصنف العلة هي الجالبة للحكم والحكم هو المجلوب للعلة فيه ما فيه والمقصود من قوله ومن شرط الحكم أن يكون مثل العلة في النفي والإثبات هو المعنى العام لجملة أن تطرد في معلولاتها فقط ثم بين بقوله والعلة هي الجالبة للحكم إلى آخره هذا من باب التغييم في ما يتعلق بما

سبق ولكن عليه الإشكال الذي أوردناه آنفا ويرد أيضا إشكال آخر على الجملة الأخيرة في قوله والعلة هي الجالبة للحكم والحكم هو المجلوب للعلة أورد هذا الإشكال بعض شراح الورقات كالغزالي في شرحه على الورقات وحقيقة الإشكال أن الأوصاف الطردية عند أولي النظر ليست جالبة لشيء فإذا قيل هذا وصف طردي في كذا من الأشياء معناه أنه ليس جالبا له لأن الوصف الطردي يصاحب الشيء ولا يتأخر ولا يتقدم عنه فإذا كان يصاحب الشيء فليس جالبا له لأن الجالب لابد أن يسبق الجالب المجلوب ولو بيسير زمن وهذا وارد على ما قرره المصنف وبهذا القدر نكتفي على أن نلتقي والله أعلم وصلى الله وسلم على عبده ونبيه محمد ﷺ.

******

الحظر والإباحة

قال المصنف رحمه الله :- وَأَمَّا الْحَظْرُ وَالإِبَاحَةُ فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ : إِنَّ الأَشْيَاءَ عَلَى الحَظرِ إلا مَا أَبَاحَتْهُ الشَّرِيعَةُ ، فَإِنْ لَمْ يُوجَدْ فِي الشَّرِيعَةِ مَا يَدُلُّ عَلَى الإِبَاحَةِ فَيُسْتَمْسَكُ بِالأَصْلِ وَهُوَ الحَظْرُ ، وِمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ بِضدِّهِ ، وَهُوَ أَنَّ الأَصْلَ فِي الأَشْيَاءِ الإِبَاحَةُ إِلا مَا حَظَرَهُ الشَّرْعُ .

الشرح

هذه الجملة من كلام المصنف يرحمه الله يأتي عليها احتمالان في المقصود منها أما الاحتمال الأول فهو أن المصنف يرحمه الله يعني بهذه الجملة مسألة الأعيان التي ينتفع بها من قبل الخليقة ويدخل في ذلك الأشجار والنقود والذهب والفضة الأواني وغيرها فهذه أعيان ينتفع الناس عادة بها وأما الثاني وهو أنه يعني بهذه الجملة أفعال المكلفين أو العباد عموما هل الأصل فيها الحظر أم الأصل فيها الإباحة وعبارة المصنف يرحمه الله محتملة للمعنيين السابقين فإذا اختلف شراح الورقات في المعني بهذه الجملة أو في هذه الجملة إلا أن المحلية وجماعة المشهور أن المصنف يرحمه الله يعني بهذه الجملة أو في هذه الجملة الأعيان المنتفع بها قال المصنف يرحمه الله وأما الحظر والإباحة هي جملة شرطية مخرجة ومعطوفة على ما أجمله سابقا في أبواب الأصول ثم أخذ في ذكر ذلك من حظر وإباحة والأدلة وغيرها مما مضى أو يأتي فقوله فمن الناس الفاء هنا في صدر الجواب أو الخبر عن الجملة الشرطية عن أول جملة شرطية وأما الحظر والإباحة قال فمن الناس أي بعض من الناس والناس هنا الألف واللام فيها للعهد والمعهود بنحو قول المصنف الناس يعني العلماء والفقهاء لا غيرهم قوله من يقول إن الأشياء على الحظر قوله الأشياء يأتي عليه احتمالان أولهما الأعيان المنتفع بها من دراهم وأواني ولباس وزروع ونحوها والثاني أفعال العباد أو المكلفين إلا أن الأول هو الأولى وبه جزم المحلي في ظاهر عبارته في شرحه على الورقات إلى آخرين ومضى التنوير إلى ذلك آنفا قوله على الحظر أي أن الأصل فيها المنع وهل يراد مطلق المنع أم المحرم فقط هما احتمالان أيضا فإما أن يراد بالحظر المنهي عنه فيدخل فيه شيئان أولهما المحرم والثاني المكروه وأما الثاني أن يراد به المحرم الذي منع منعا مذموما به يأثم فاعله والثاني هو الذي جزم به جمع من الشراح كالبغدادي في شرحه على الورقات وفي ظاهر عبارة المحلي في شرحه على الورقات في آخرين بل هو المقصود عند جمهور الأصوليين من الشافعية وغيرهم في إيرادهم لهذه المسألة قال إلا ما أباحته الشريعة ،ما في قوله ما أباحته الشريعة بمعنى الذي ،فيكون التقدير إلا الذي أباحته الشريعة وقوله أباحته الشريعة يأتي عليه احتمالان أيضا أولهما أنه يعني المباح الذي استوى طرفاه وهو خامس الأحكام التكليفية المشهورة وأما الثاني فهو أنه يعني كل ما خرج عن الحظر إلى غيره فيدخل فيه أربعة أشياء أولها الواجبات وثانيها المستحبات وثالثها المباحات وهي ما استوى طرفاها ورابعها المكروهات ودخول المكروهات في ذلك مبني على ما سبق أن قوله على الحظر الأولى أن يقصد به الذي جزم بمنعه والنهي عنه وهو المسمى بالمحظور والمحرم والاحتمال الثاني هو الأولى والأشهر وبه جزم جماعات ومن أولئك العنبري في شرحه على الورقات وكذلك الغزالي في شرحه على الورقات وفي آخرين وهو ما جزم به عامة الأصوليين من الشافعية وغيرهم حينما ذكروا المسألة أعني في مفهوم ظاهر عبارتهم في تقرير المسألة وعليه فإن هناك طائفة من الأصوليين والعلماء يذهبون إلى أن الأشياء محرمة وهو الأصل فيها أي هذا الحكم إلا ما

أباحته الشريعة وفي قول المصنف على الحظر يأتي عليها من حيث فهمه السياق إيراد ألا وهو أن قوله على الحظر أي أنه ممنوع على المرء أن يفعل حيالها شيئا أي هذه الأعيان المنتفع بها عادة سواء أكان لها حكم سابق أم لا إلا ان المراد بقوله على الحظر أي حال كونها موصوفة بالحظر وأما إذا لم يعلم المكلف كونها موصوفة بالحظر فانتفع بها فهنا لا شيء به والقائلون بهذا القول يستثنون من ذلك ما احتيج إليه من الأعيان المنتفع به لضرورة ونحوها كسد رمق من عطش عطشا يخشى الهلاك عليه منه فلا شيء على مستعمله حينئذ .قال المصنف فإن لم يوجد في الشريعة ما يدل على الإباحة فيه إشارة إلا أن الخلاف المحكي من المصنف –يرحمه الله –في قوله فمن الناس في موضعين من الجملة المتلوة في صدر حديث درسنا إليكم إشارة إلى أن المسألة لها محلان أما المحل الأول فالحكم على الأشياء قبل مجيئ الشرع وأما الثاني فالحكم على الأشياء بعد مجيئ الشرع والثاني هو المقصود من كلام المصنف يرحمه الله في ظاهر عبارته وهو ما جزم به الغزالي والعنبري وظاهر عبارة المحلي في آخرين وهو ما نوه إليه الآمدي وبدر الدين الزركشي في البحر المحيط في آخرين وعليه فالمصنف يرحمه الله أورد الخلاف في المحلي الذي سبقت حكايته وهو بعد مجيئ الشريعة فكل ما سكت عنه فلم يرد نص فيه بخصوصه فهذا يرجع إلى الإباحة أم يرجع إلى الحظر هما قولان حكاهما المصنف يرحمه الله .قال المصنف فإن لم يوجد في الشريعة ما يدل على الإباحة الوجود نوعان أما النوع الأول فهو وجود موصوف عليه في الخبر سواء أكان في كتاب الله أم في سنة النبي –صلى الله عليه وسلم – والثاني وجود استنباطي يرجع فيه إلى القياس والإجماع وغيره مما يعول عليه عند أهل الفقه على وجه معتبر فعبارته لم يوجد في الشريعة تشمل الوجودين السابقين قوله ما يدل على الإباحة قوله الشريعة، الشريعة تشمل أصول الدين وفروع الدين إلا أن المتأخرين استعملوها في الاصطلاح للتدليل على فروع الدين دون أصوله وهل يعني المصنف يرحمه الله بقوله إن الأشياء على الحظر إلى آخره مما ذكره الأصول أم الفروع أم كليهما قولين للشراح وهما احتمالان واردين والأظهر أنه يتعلق بفروع الشريعة لا بأصولها لأن الأعيان المنتفع بها إنما هي متعلقة بفروع الشريعة لا بأصولها إلا أن المسألة ترجع إلى الاحتمالين المنوه إليهما سابقا في قول المصنف إن الأشياء حيث إن كلمة الأشياء إما أن تتعلق بالأعيان المنتفع بها وإما أن تتعلق بأفعال العباد و المكلفين فإن تعلقت بأفعال العباد والمكلفين شمل قوله الشريعة الأصول والفروع ولا بد إلا أن هذا الاحتمال هجره الكثير كما ذكرنا سابقا كما هو مفهوم ما قررناه سابقا قوله ما يدل على الإباحة ما يدل الدلالة نوعان أما النوع الأول فدلالة صريحة في التنصيص على الشيء والنص لا يفهم به عند الأصوليين والفقهاء ورود آية أو حديث وإنما يعنون به في اصطلاحهم غير المجمل وما إليه فإذا نص على شيء أنه محرم أي صرح بتحريمه بحيث لا يكون فيه ما حكي بالخبر إجمال ولا انبهام فهذا هو النص وهو أقوى من الظاهر كاصطلاح عند

الأصوليين أما الدلالة الثانية فهي أدنى من الدلالة الأولى وهي ما لم ينص عليه ولكن ربما كان ظاهرا أو كان غير ذلك مما تحتمله الدلائل فقوله ما يدل على الإباحة يشمل الدلالتين لكن اعتقار الدلالة يعني به المرجح عند الشافعية هذا إن قدر قوله الشريعة على الفروع وأما إن تنوع فشمل أصول الدين وفروعه على ما سبق من إيضاح فإن ذلك يتودع فيه .قال على الإباحة سبق معنى الإباحة وأنه يأتي عليه احتمالان ثم قال المصنف فيستمسك بالأصل النسخة التي بين يدي فيها يُتمسك والنسخة المعتمدة في الشروح كشرح العنبري وغيره فيها فيستمسك وهي الأشهر عند الضبطة ممن شرح المتن وعول على عبارته و الإستمساك يأتي عليه احتمالان في سينه المدمجة بعد الياء التحتية أما المعنى الأول وهو الاحتمال الأول فهو التأكيد فيؤتى بالسين للتأكيد وهو معنى معمول به اللغويين وأشار إليه جمع من فقهاء اللغة والبلاغة وغيرهم ومن أولئك ابن هشام يرحمه الله في كتابه مغني اللبيب وأما الثاني فهو بمعنى الطلب فيقال فيستمسك أي فيطلب التمسك أو طلب التمسك وهذان المعنيان جائزان على قوله فيستمسك وإذا ورد على الكلمة الواحدة احتمالان بمقتضى ما نص عليه عند فقهاء اللغة ونحوهم فينظر فلها جهتان الجهة الأولى أن تحمل الكلمة على كلا المعنيين وهذا هو مذهب المحققين كابن هشام وغيره وهو الأصح وأما الثاني فهو حمله على أحدهما على حسب المرجحات وهذا يشار إليه إن كان ثمة مرجح ولكن بشرط أن يكون المرجح معتبرا وعليه فقوله فيَستمسك بالأصل أو فيُستمسك بالأصل يحتمل أن يكون بمعنى طلب التمسك أو بمعنى التأكيد أي تأكيد التمسك فيحمل أو تحمل السين على كلا المعنيين لعدم وجود المرجِح لغة قوله فيُستمسك بالأصل أي بما قرر بأنه الأصل في هذا المذهب وهي أن الأشياء على الحظر ولذلك قال بعد وهو الحظر فقوله وهو الحظر زائد عن حد الاختصار ولذلك أورد على عبارة المتن أن المصنف أرام الاختصار وقوله وهو الحظر حشو زائد فحقه عدم إثباته ويجاب عنه بنحو المثل من العبارات جوابا ومن ذلك أنه من باب خطاب المبتدئ فيتوسع معه من باب الإيضاح والإسهام أحيانا وهذا منه.

قال المصنف ومن الناس من يقول بضده أي بضد ما حكاه عن الأولين بقوله إن الأشياء على الحظر إلا ما أباحته الشريعة وقوله بضده يأتي عليه احتمالان أما الاحتمال الأول فهو ضده المطابق فقولهم بالمذهب الأول إن الأشياء على الحظر إلا ما أباحته الشريعة ضده المطابق أن الأشياء على الإباحة إلا ما حظرته الشريعة وأما الثاني فضده غير مطابق كأن يقال إن أكثر الأشياء على الحظر إلا ما أباحته الشريعة أو يقال إن الأشياء على الحظر إلا ما أباحته الشريعة أو يقال كل ما ثبت ضرره كان الأصل فيه الحظر إلا ما أباحته الشريعة من ذي ضرر أما غير ذي الضرر فمباح وليس الأصل فيه الحظر فثمة احتمالات واردة تُدخل منا أو بالدية غير المطابقة فقوله بضده يأتي عليه الضدية المطابقة وسبقت أو الضدية غير المطابقة وسبق أمثلة لها وبكل قال بعض كما حكاه جمع ومن أولئك بدر الدين الزركشي

يرحمه الله في البحر المحيط وكذا ابن النجار الحنبلي في شرحه على مختصر التحرير في آخرين كذلك الطوفي في شرحه على مختصره قال وهو أن الأصل في الأشياء الإباحة إلى آخره فقوله وهو أن الأصل في الأشياء ليس من باب الحشو لأن قوله بضده يأتي على الضدية المطابقة واختلافه يأتي على الضدية غير المطابقة فلزم تعيين المقصود هل هو الضد المطابق أم الضد ولو لم يكن مطابقا فبينه بعد فكانت جملة وهو أن الأصل في الأشياء إلخ من باب عطف البيان .

فقيم ذلك بعد أن أشير إليه جملة بقوله بضده ويعلم أن هذه المسألة يأتي عليها احتمالان سبقا بكل منهما يصح ترجمة المسألة أما الأول فهي تعلقها بأفعال العباد وهذه المسألة هي من مسائل أصول الدين أصالة ثم يتورع عنها لأن تؤخذ في بين أصول الدين كأصول الفقه والفروع وما إليه وهذه للناس فيها أربعة مذاهب محكية حكاها جماعة القول الأول أنه على الحظر والقول الثاني أنه على الإباحة والقول الثالث أنه على التوقف والقول الرابع أنه لا يقال بشيء بل يسكت عنها فلا يقال بالتوقف ولا بالحظر ولا بالإباحة إلا أن هذا القول الأخير مضمونه يرجع إلى الثالث وهذه المسألة تطرح عند أهل السنة والجماعة في كتب العقائد فهم يخالفون المعتزلة في ذلك والأشعرية وغيرهم فإن الأشاعرة المنقول عنهم أنه لا حكم لا أصلي ولا فرعي فلا يجب إيمان ولا يحرم كفر قال في ذلك أصالة أي قبل المجيئ الشرعي فأفعال العباد لا يناط بها حكم أصالة والمعتزلة يقولون يجب ترك الكفر ولزوم الإيمان شكرا بالعقل وهذا علة كل حال ليس نحن بصدده في الأصول وإنما هي من مسائل المعتقد أصالة أما المعنى الثاني والذي يترجم له بالأعيان المنتفع بها فالأعيان المنتفع بها يأتي عليها ثلاثة احتمالات أما الاحتمال الأول اسمها قبل مجيئ الشريعة وأما الثاني فحكمها أثناء تبليغ الشريعة لمبلغها وهو النبي الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم وقبل أن يبلغ الناس بما بلغ به وأما الثالث فهو بعد تبليغ المبلغ الذي هو النبي صلى الله عليه وسلم الناس بالشريعة ولكل حكم أما الاحتمال الأول وهو قبل مجيئ الشريعة فهل الحكم بذلك على التحريم أم على الإباحة هذا مبني على مسألة ألا وهي هل يجوز أن يخلو عصر من رسول أو رسالة أو حجة ،في المسألة قولان مشهوران والصحيح أنه لم يخل وقت من شرع وهو الذي جزم به القاضي أبو يعلى في كتابه العدة وهو ظاهر كلام الإمام أحمد يرحمه الله لأن الله عز وجل أول ما خلق آدم فقال له " {اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ }**البقرة**(35)" فأمرهما ونهاهما عقب خلقهما ولذلك قال القاضي في العدة فكذلك كل زمان لا يخلو من أمر ونهي وهو ما قرره جمع من الحنابلة والشافعية وغيرهم والشأن بذلك مشهور ومن يقول بأن كل زمن لا يخلو من حجة ورسالة وشرع لهم حجج ومن ذلك قول الله تعالى { أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى }القيامة(36) السدى هو الذي لا يُؤمر ولا يُنهى كما جاء عن جمع من السلف ذكره ابن جرير في تفسيره وتبعه ابن كثير في تفسيره وقال عز وجل أيضا { وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا

}النحل (36)وكذلك قال { وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ }فاطر(24) وهذه كلها دلائل دالة على المقصود إلا أن أهل الحق وهم جمهور أهل السنة واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية يرحمه الله وابن القيم في آخرين أن الناس قبل مجيئ شريعتنا نوعان أما النوع الأول فأهل فترة لم يأتهم شرع فهؤلاء ليسوا كفارا لا يحكم بمصيرهم إلى النار مباشرة ولكن لله عز وجل فيهم شأن واختلف في ذلك وصحح ابن القيم في كتابه عدة الصابرين أن نارا تقام لهم يوم القيامة فيؤمرون بدخولها فمن أبى أدخل النار ومن دخلها أدخل الجنة وهل من يأبى بسبق الشقاء عليه فيأبى فيه خلاف وعلى كل فهذه فهؤلاء هم أهل فترة وأما الآخرون فليسوا أهل فترة كعم النبي صلى الله عليه وسلم لأنه بلغ من النبي صلى الله عليه وسلم ودعي لكن عده بعضهم ممن لم يأت شرع الله كاملا وكان بعده ولكنه قبله لكن هو كافر وبلغه النبي صلى الله عليه وسلم أصل الدين وما إليه لكن لم يأت عليه (....8:37) النبي صلى الله عليه وسلم وقد اختلف الناس في أم ووالد النبي صلى الله عليه وسلم هل هما كافران أم مسلمان أم أنهما من أهل الفترة ثلاثة أقوال ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم في آخرين وهو الأصح أنهما كافران أما الاحتمال الثاني فهو أثناء تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم وقبل أن يبلغنا فهذا إن رجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم فالرسول قد بلغ فيعمل بما بلغ به وأما إن رجع إلى غيره من أمته فله حكم ما قبله ما قبله أقصد الاحتمال الأول أي قبل تبليغ الشريعة إلى الناس وأما الاحتمال الثالث فبعد مجيئ الشريعة وهذا الثالث هو الذي أراده المصنف يرحمه الله فيما اختلف الناس فيه على قولين مشهورين أما القول الأول فالحظر و عد هذا مذهبا للشافعية كما هو ظاهر الإبهاج في شرح المنهاج لابن السبكي وكذا قضاه جمع كالمحلي في شرحه على جمع الجوامع وبدر الدين الزركشي في البحر المحيط في آخرين وممن قال بأن الأصل الحظر وأنه التحريم ابن حامد والقاضي أبو يعلى من الحنابلة في العدة والحلواني وبعض الشافعية وهو قول أبي علي ابن أبي هريرة وقول الأبهري من المالكية وفي آخرين وحجة من ذهب إلى أن الأصل التحريم يرجع إلى شيئين أولهما أن القياس وذلك قولهم الشاهد لا يجوز التصرف في ملكه إلا بإذنه فكيف بالغائب يأخذ حكمه يعنون بالشاهد أي المشاهَد من الناس أي البشر الموجودون على الأرض فلا يجوز أن يعتدي أحد على ملك الغير إلا بإذنه والغائب يتلو المشاهَد الموجود بل هو أولى منه فيكون ما على الأرض من الأعيان محظورا لا يجوز الانتفاع به إلا بإذن الله وأما الثاني ومقصود الغائب هنا يعني ليس كالبشر ممن هم حول الإنسان وإلا لله عز وجل معية مع خلقه وهي علمه بهم وإحاطته بهم وما إليه ثم هو مقرر عند أهل السنة والجماعة وأما الثاني فهو أن العبيد يؤمرون وينهون فلا يجوز لهم أن يحدثوا أمرا أو نهيا إلا بتوفيق فآل إلا مجيئ الشرع بشيء وإلا كان محظورا محرما فهذان هما الدليلان للقوم وسبق أن هؤلاء المانعين يخرجون ما احتيج إليه من الأعيان المنتفع بها من سد رمق بماء لعطشان يخشى هلاكه و ما إليه وقد

حكي الإجماع على هذا الاستثناء وممن أشار إلى حكاية الإجماع ابن النجار يرحمه الله في شرحه على مختصر التحرير وكذلك أشار إليه صاحب فواتح الرحموت وأشير إليه في مسودة وفي آخرين وأما القول الثاني فهو الإباحة وقد قال بالإباحة جماعات ومن أولئك أبو الحسن التميمي والقاضي أبو يعلى الفراء في مقدمة كتابه المجرد وهو أحد كتبه الأصولية وكذلك أبو الفرج الشيرازي وكذلك أبو الخطاب الكلوذاني في التنبيه وهو مذهب الحنفية ومذهب الظاهرية على ما حكاه ابن حزم في الإحكام وهو ما ذهب إليه ابن شريج وأبو حامد المروزي في آخرين واستدلوا على ذلك بدليلين أما الدليل الأول فدليل الخبر وفيه أخبار ومنها قول الله عز وجل { هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا }الرعد(18)أي فإن هذه الآية محكية على وجه الإيمان ولا يكون ذلك إلا بالتلذذ بهذه الأشياء وجواز استعمالها والانتفاع بها وأما الثاني فهو النظر وذلك أن الموجودات من الأعيان إما أن تكون مخلوقة عبثا أو لا وكونها عبثا باطل لا يجوز في حق الله عز وجل فكان بغير عبث فإذا كان بغير عبث لا يكون إلا على وجه إباحة ينتفع بهذه الأعيان وقد أختلف إلى أي من القولين ذهب الجمهور والأكثر حتى الشوكاني في ارشاد الفحول وكتاب ارشاد الفحول للشوكاني اختصار لمضمون البحر المحيط لبدر الدين الزركشي وربما أتى بصفحات بنصها من بدر الدين الزركشي دون عزو ولا إشارة وهذا كثير في الإرشاد فذكر في الإرشاد بأن القول بالحظر هو قول الجمهور وقد حكى أنه قول الجمهور جماعة ومن أولئك بدر الدين الزركشي في البحر المحيط و الآمدي في الإحكام والرازي في شرحه في المحصول وابن السبكي في الإبهاج في شرح المنهاج وفي آخرين أي أن الأصل التحريم ومنهم من عزى قول الثاني للجمهور فقد حكاه الشوكاني في الإرشاد عن بعض المتأخرين أنه عزى ذلك إلى الجمهور وفي ذلك نظر واختار شيخ الإسلام ابن تيمية يرحمه الله أن القول بالإباحة هو الصحيح كما في المسودة وغيرها وهو الذي عمل به كثيرون وحُكي أن العمل عليه ويدل على ذلك الدليلان السابقان من الخبر والنظر وهما أقوى من أدلة الآخرين وعليهما يعول لكن ثمة تفصيل ذكره جماعة ومن أولئك ابن السبكي في جمع الجوامع مشيرا إليه والمحلي في شرحه عليه وتبعهم آخرون كالرازي في المحصول والبيضاوي في المنهاج وفي آخرين أن الأشياء المنتفع بها نوعان أما النوع الأول فضرر وهي ما يتضرر منه فهذا الأصل فيه الحظر وعدم الجواز ويؤيده ما جاء في الخبر عند ابن ماجه وغيره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (لا ضرر ولا ضرار) وأما الثاني فهو غير ذي الضرر من الأعيان التي ينتفع بها فهذا الأصل فيه الإباحة خلافا لما أستثني من الإباحة وهذا التفصيل لعله مراد من أطلق أن الأصل في الأعيان الإباحة إلا ما أستثني ويقال جميع الأضرار قد استثنيت في الشرع لكن ثمرة حكاية هذه الأقوال ومعرفتها ما لو وجد رجل في بادية أو فلاة أو حديث عهد بإسلام ولا يدري كل أحكام الدين فهل الأصل في الأعيان المنتفع بها الإباحة أم لا فإذا قيل له كل ذي

ضرر الأصل فيه الحظر وغيره الأصل فيه الجواز هو في جبلته وعلمه المكتسب يعرف أشياء كثيرة من الأعيان فيها ضرر فيجب عليه اجتنابها إلا ما قيل له يجوز أن يعمل أما غيره فإنه يستبيحه لأنه مباح في أصله وبهذا يتبين مراد المصنف يرحمه الله في قوله وأما الحظر والإباحة فمن الناس من يقول إن الأشياء على الحظر إلى آخر ما ذكر يرحمه الله ونذكر أخيرا بأن المسألة بأن الكلام الذي سبق من المصنف يصح أن يترجم بأحد الترجمتين السابقتين التي يحتملها قوله إن الأشياء أعني كلمة الأشياء من قوله إن الأشياء على الحظر وسبق ذلك آنفا بهذا القدر نكتفي على أن نلتقي إن شاء الله متممين بقية هذا المتن المبارك والله أعلم وصلى الله وسلم على عبده ورسوله محمد ﷺ.

❉❉❉❉❉

استصحاب الحال

قال المصنف رحمه الله:- وَمَعْنَى اسْتِصحَابِ الحُالِ : أَنْ يَسْتَصْحِبَ الأَصْلَ عِنْدَ عَدَمِ الدَلِيلِ الشَّرْعِي .

الشرح

يقول المصنف يرحمه الله ومعنى استصحاب الحال أن يستصحب الأصل عند عدم الدليل الشرعي مضى طرف في الاستصحاب في ثنايا الشرح ومعاطفه وحاصله أن العالم إذا لم يجد دليلا شرعيا لا من كتاب ولا من سنة وما إلى ذلك فإنه يستصحب الأصل واستصحاب الحال الأصلي يأتي على معنيين أما الأول فهو أن يكون استصحابا لهذه مما للمرء قبل مجيئ الشرع وهي أن الذمة ليست مشغولة بحكم تكليفي بل لا يوجب في ذمة المرء شيء إلا بعد مجيئ الشرع ودليل ومجيئ دليل واضح ظاهر عليه فإذا أتى أمر أو مسألة من المسائل نُظر فإن وجد فيها دليل دال على حكم يتعلق بهذه المسألة أنيط هذا الحكم في تلك المسألة وإلا فإن الأصل براءة الذمة من تكليف حيال تلك المسألة أو غيرها حتى يثبت إشغال الذمة بدليل يعول عليه وأما الثاني فهو استصحاب الأصل في الأبواب والمسائل فالأصل في العبادات التوقيف كما أن الأصل في المعاملات الإباحة على المشهور عند الفقهاء وبه جزم الشافعية في آخرين واختاره تقي الدين بن تيمية يرحمه الله وعليه فلو قال لنا قائل صل لله ركعتين بعد صلاة الفجر في مسجد عند إشراق الشمس هي ركعتان غير ركعتي الضحى فإن ذلك عبادة وهذه العبادة لا بد فيها من دليل يصار إليه فالأصل في ذلك التوقيف ولا يؤخذ بهذه العبادة إلا بدليل فإن كان ثمة دليل أخذ وعول عليه وهكذا يقال كذلك يقال في المعاملات إذا قال أمرئ التورق محرم ولا يجوز قيل الأصل في المعاملات الحل والإباحة حتى يأتي دليل حاضر ولذا ذهب عامة الفقهاء وأكثرهم إلى أن التورق مباح وليس محرما واختار تقي الدين بن تيمية يرحمه الله أن التورق محرم مخالفا في ذلك المشهور عن الفقهاء حيث إن مذهب الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة إلا قليل أن التورق مباح وليس محرما وعليه فإن استصحاب الأصل يرجع إلى كلتا المعنيين فقول المصنف استصحاب الحال أي حال المعنى الذي تبين بالطرفين السابقين قوله أن يستصحب الأصل أي يستصحب الأصل في المسألة أو الباب إن كانت في المعاملات أو العبادات أو يستصحب الأصل أن الذمة غير ملزمة في تكليف حتى يثبت دليل على كونها مخاطبة في ذلك الحكم أو بنحوه . قوله عند عدم الدليل الشرعي مضى الدليل منه ما هو شرعي ومنه ما هو عقلي ومنه ما هو اعتيادي إلى آخره والدليل عند الفقهاء هو كل ما تنقل في صحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري فأنت تطلب حكم الوجوب والاستحباب والحظر ونحوها من الأحكام التكليفية وكذلك الوضعية من الشرط والمنع وما إليه تطلبه من خلال النظر في شيء نظرا صحيحا هذا هو الدليل فإذا حكمت بالوجوب من خلال نظر صحيح في شيء ذلك الشيء هو الذي أخذنا منه مطلوبا خبريا يسمى بالوجوب أو الإباحة أو الحظر أو المنع أو الشرط أو الفساد أو نحو ذلك من الأدلة والأدلة الشرعية نوعان كما مضى منها ما هو متفق عليه كالكتاب والسنة بلا نزاع والإجماع والقيا س عند أكثر

الفقهاء وعليه اتفقت المذاهب الأربعة ومنها ما هو مختلف فيه كالاستحسان وشرع من قبلنا وفتاوى الصحابة وأقوالهم ونحو ذلك.

❊❊❊❊❊

تعارض الأدلة

قال المصنف رحمه الله :-وَأَمَّا الأَدِلَّةُ فَيُقَدَّمُ الْجَلِيُّ مِنْهَا عَلَى الْخَفِيِّ ، وَالْمُوجِبُ لِلْعِلْمِ عَلَى الْمُوجِبِ لِلظَّنِّ ، وَالنُّطْقُ عَلَى الْقِيَاسِ ، وَالْقِيَاسُ الْجَلِيُّ عَلَى الْخَفِيِّ ، فَإِنْ وُجِدَ فِي النُّطْقِ مَا يُغَيِّرُ الأصلَ ، وَإِلا فَيُسْتَصْحَبُ الْحَالُ .

الشرح

قول المصنف يرحمه الله وأما الأدلة فيقدم الجلي منها على الخفي إلخ فيه للذكر لمسألة تتعلق بالأدلة ألا وهي ترتيب الأدلة عند تعارضها في الظاهر إزالة أو ثبوتا وذلك أن الأدلة عند اجتماعها تأتي على ظرفين أولهما أن تأتي على وجه اختلاف واتفاق لا تنافر واختلاف بينها لا في الظاهر والدلائل وما إليه وهذا كثير جدا في النصوص الشرعية كتابا وسنة وما إليه فيدخل في ذلك كل مسألة أجمع عليها أما الثاني فهو أن تجتمع الأدلة يظهر للمجتهد والفقيه تعارض بين ظواهرها في الدلائل ونحو ذلك فالثاني هو المعني هنا واختلفت طرائق الأصوليين في المجيء بمسألة ترتيب الأدلة ولهو في ذلك طريقتان مشهورتان أما الأولى فهي طريقة الحنفية ومن وافقهم وهي المجيء بمسألة ترتيب الأدلة عقب الأدلة ومن الأدلة الاستصحاب والقياس والإجماع وما إليه وأما الثاني فطريقة الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة أنهم يأتون بمسألة ترتيب الأدلة بعد الاجتهاد لتعلق مسألة ترتيب الأدلة بعمل المجتهد لأن الذي يرتب بين الأدلة ويعرف اجتماعا على وجه ظاهره التعارض وآخر على وجه لا تعارض بين مفرداته هو المجتهد الفقيه وهذا وجه وضع الجمهور مسألة ترتيب الأدلة عقب ذكر الاجتهاد وشروطه خلافا للحنفية ومن وافقهم فإنهم أتوا بمسألة ترتيب الأدلة عقب ذكر الأدلة لكون ترتيبها يتعلق بها ومنه يعلم أن المصنف يرحمه الله قد وافق الحنفية في محل ذكر مسألة ترتيب الأدلة وخالف مشهور مذهبه الفرعي وهو مذهب الشافعية .وأما قول المصنف يرحمه الله فيقدم الجلي منها على الخفي الجلي منها على الخفي يفقد من حيث الدلالة بأن الترتيب ينظر فيه من حيثيتين أما الحيثية الأولى فهي من حيث الثبوت وهذه الأدلة ليس إلا قطعيا أو ظنيا فإذا كان متواترا فيفيد القطع واليقين وإذا كان آحاديا فيفيد الظن إلا إذا اقترن بالآحاد قرينة توجب كونه يدل على القطع واليقين كإجماع المجتهدين على مسألة من المسائل التي خبرها آحادي فإن الإجماع حينئذ يدل على إفادة ذلك الخبر اليقين لا الظن فحسب وأما الثانية فهي حيثية تتعلق بدلالة فالخبر قد يكون ذا دلالة جلية على الحكم وقد يكون ذا دلالة خفية على الحكم إذا علم ذلك تبين أن قول المصنف فيقدم الجلي منها على الخفي والموجب للعلم على الموجب للظن يتوزع على الحيثيتين السابقتين فقوله يقدم الجلي منها على الخفي يتعلق بالحيثية الثانية وهي المتعلقة بدلالة النص الشرعي كتابا وسنة وذلك أن النص الشرعي قد يكون ذا دلالة جلية على المقصود كقول النبي صلى الله عليه وسلم (من مس ذكره فليتوضأ)أخرجه الإمام أحمد

وأصحاب السنن وهذا الحديث دلالته جلية على لزوم التوضؤ عند مس الذكر ومعنى جلي واضح كما هو مقرر في المعجمات وأما الثاني فدليل من حيث الدلالة على الحكم يكون خفيا لا واضحا جليا وهذا له أمثلة أختلف فيها ومن الأمثلة المختلف فيها قوله سبحانه وتعالى { أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ }النساء(34)فذا خبر يدل على وجوب الوقوف عند مس المرأة حيث إن قوله سبحانه "أو لامستم النساء "يحتمل أن يكون دالا على الجماع وبه جزم ابن عبا س فيما أخرجه عنه ابن جرير الطبري ويحتمل أن يكون دالا على مطلق المس للمرأة من قبل رجل وهذا الثاني قال به جماعة مع أن مذاهب الفقهاء في ذلك قد اختلفت أعني مسألة نقض الوضوء بمس المرأة ومذاهبهم في ذلك تأتي على ثلاثة أبحاث أولها ما ذهب إليه الحنفية من أن مس المرأة لا ينقض الوضوء مطلقا سواء أكان بشهوة أم لا والثاني ما ذهب إليه الشافعية من أن مس الرجل للمرأة ينقض الوضوء مطلقا سواء أكان بشهوة أم لا والثالث ما ذهب إليه المالكية والحنابلة أنه ينظر إذا كان بشهوة وأما إذا كان بغير شهوة فلا ينقض على شروط جائزة تذكر في الفروع فبان أن قوله أو لامستم النساء خبر ذو دلالة خفية عند قوله على وجوب الوضوء من مس المرأة قال المصنف والموجب للعلم على الموجب للظن وهذا داخل في الحيثية الأولى أي ما يفيد العلم اليقيني كالخبر المتواتر فهو مقدم عند التعارض في الظاهر على ما يوجب الظن وهو الخبر الآحادي مالم يقترن به قرينة على الأصح قال تقي الدين بن تيمية يرحمه الله خبر الآحاد يفيد الظن لا اليقين إلا إذا اقترن به قرينة تدل على كونه يقينيا وهذا الذي عليه جمهور المحدثين والفقهاء والمتكلمين كذا قال يرحمه الله ومعنى كون الخبر يدل على الظن لا اليقين أي أنك لا تجزم بكون الخبر قد قاله النبي صلى الله عليه وسلم مثال ذلك حديث (من مس ذكره فليتوضأ)فلو قيل بصحته وهو كذلك فإنه خبر آحادي وهذا الخبر الآحادي إذا نظر له من حيث كونه يفيد الآحاد لا قرينة تدعمه فإنه يقال نظن أن الرسول قال دون أن نقطع أن الرسول قاله وهكذا في كل خبر آحاد على قاعدة إفادة الآحاد لليقين وسبقت خلافا لإفادة اليقين فإن الخبر الذي جاء بيقين بصريح يفيد القطع واليقين نجزم بثبوته عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم دون ظن ولما لم يقدر كثير من الناس إلى معنى إفادة الآحاد للظن تراهم يجزمون بصحة أحاديث وأن الرسول قالها قطعا مع كونها لا تفيد إلا الظن وهم ممن يقولون إن خبر الآحاد يفيد الظن ما لم تقترن به قرينة وهذا هو مذهب أهل السنة في العقائد وفرق بين مسألة إفادة الظن أو العلم ومسألة إفادته للعمل والخبر الآحادي يفيد العمل وفاقا وهو مذهب الأربعة من الأئمة وبه قطع أهل السنة والأثر وجماعة فإنما الكلام عن إفادته للعلم والظن على ما سبق وفي قول المصنف الموجب للعلم على الموجب للظن هو فقط تقديم لما أفاد اليقين على ما أفاد الظن من حيث الثبوت لا من حيث الدلالة إذ قد يقدم الأحادي الذي أفاد الظن من حيث الدلالة على الخبر المتواتر الذي أفاد اليقين من حيث الدلالة من أمثلة ذلك مسألتنا

السابقة وهي هل يجب على من مس المرأة بشهوة أو بغير شهوة الوضوء في المسألة خلاف وأصح ذلك على ما اختاره تقي الدين بن تيمية وهو مذهب الحنفية أنه لا ينقض الوضوء مطلقا وعليه فالآية هي متواترة من حيث الثبوت تفيد اليقين لكن دلالتها على مسألتنا ليست دلالة قطعية بل خفية ظنية خلافا الأحاديث الأخرى ومنها ما أخرجه الإمام أحمد وغيره من حديث عائشة رضي الله عنها وفيه أن النبي صلى الله وسلم عليه كان يقبل بعض زوجاته ويصلي وهذا دلالته يقينية أو قطعية على المخصوص أو حجلية ومن ثمة يقدم الظني من حيث الدلالة على القول بصحة عدم وجوب الوضوء من مس المرأة يقدم الخبر الآحادي على الخبر اليقيني لا من حيث القطع أو الظن وإنما من حيث الدلالة والخلاصة أن المصنف في قوله و الموجب العلم على الموجب للظن يعني من حيث الطريق لا من حيث الدلالة قال المصنف والنطق على القياس أي أن ما جاء بالنطق والنطق يراد به ما نطق التابع به وهذا يحمل شيئين أولهما الكتاب ويدخل فيه القراءات الصحيحة المعول عليها والثاني السنة النبوية فما نطق التابع به كتابا أو سنة يقدم على القياس عند التعارض والمقصود بذلك من حيث مطلق المعارضة وإلا قد يقدم أحيانا القياس على النطق بمسائل اختلف فيها الفقهاء هي من فروع الدين وعليه فقوله والنطق على القياس أي من حيث الإجمال لا من حيث طرد ذلك في جميع المفردات عند الفقهاء في فروعهم قال والقياس الجلي على الخفي القياس الجلي هو القياس الواضح وضبط بأنه كل ما قطع فيه بإلغاء الفارق بين الأصل والفرع فألحق الفرع بأصله أو كان احتمال الفارق بين الأصل والفرع احتمالا ضعيفا لا يعول عليه من أمثلة القياس الجلي قياس العمياء في الأضحية على العوراء فجاء في اللفظ الشرعي عدم إجزاء العوراء في الأضحية يلحق بالعوراء العمياء لأن الفارق بين العمياء وبين العوراء فارق ضعيف لا يعول عليه فيكون القياس متجها فيلحق الفرع وهي العمياء هنا بالأصل وهي العوراء هنا كذلك يقال بما قطع به بإلغاء الفارق بين الفرع والأصل لذا ألحق الفرع بالأصل من أمثلته النبيذ مع الخمر عند جمهور الفقهاء خلافا للحنفية لأن الحنفية يقولون النبيذ حلال ويُخرج على ذلك مسألة البيرة التي تشتد وعلى مذهب الحنفية تكون حلالا وعلى مذهب الجمهور تكون محرمة وهو الصحيح والمشهور عن الفقهاء والتزم به شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية يرحمه الله وأما قول المصنف يرحمه الله الجلي على الخفي فلأن الواضح يلزم به خلافا للخفي فيأتي عليه الاحتمال إذا قدم دليل القياس و واضحه على خفيه الذي تأتي عليه أكثر من احتمال قال المصنف يرحمه الله فإن وجد في النطق ما يغير الأصل وإلا فيستصحب الحال قوله النطق سبق ومضى أن النطق هو القول الدال على حكم الأصل ولذا قال المصنف ما يغير الأصل هنا اعترض الغزالي يرحمه الله في شرحه على الورقات على عبارة المصنف هنا حيث إنه اقتصر أعني المصنف الأمر على النطق فقط وحقه أن يدخل مع النطق المفهوم والقياس وما إليه فليس الأمر متعلقا بالنطق إذا تبين

أن النطق هو القول الدال على حكم الأصل فإن النطق له مفهوم وثمة قياس ملحق به فالمفهوم يعرف بأنه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق فقول الله عز وجل فلا تقل لهما أف قوله أف محل النطق كلمة أف وهو معنى التأفيف يفهم منه عدم جواز الضرب والشتم والسب وما إليه وهذا مأخوذ بدلالة مفهوم اللفظ وليس مذكورا أعني الضرب والشتم والسب في محل النطق أي في الآية بل المذكور هو التأفيف فقط فالمفهوم إذن هو داخل في اللفظ وهو من دلائل الألفاظ فلا يخرج حينئذ عن قول المصنف فإن وجد في النطق أن النطق هو القول الدال على حكم الأصل والقول له محل نطق وله ما دل عليه لا في محل النطق المسمى بمفهومه فالمفهوم إذن داخل في تعريف النطق على ما سبق والقياس حقيقته كما قال الأصوليون هو مظهر لدليل الحكم لا مُثبت لدليل جديد القياس هو مُظهر لدليل الحكم لا مُثبت لدليل فإذا قيل أن القياس مُظهر لدليل الحكم لا مُثبت فإنه يدخل حينئذ في مسألة النطق لأن القياس يظهر الدليل والدليل موجود في النطق أصالة لا أنه يثبت دليلا جديدا وهذا قول جمع من الأصوليين وهو المشهور عنهم وخالف بعضهم وعلى كل فاعتراض الغزالي في شرحه على الورقات اعتراض فيه نظر على ما سبق تفصيله قول المصنف ما يغير الأصل المقصود ما يغير العدم الأصلي أي أن الإنسان قبل مجيئ الشريعة كان غير مخاطب بشرع معين أي أن ذمته لم تكن مشغولة بشيء فهذا العدم الأصلي هو المقصود في قوله ما يغير الأصل إذا وجد فيه ما يغير هذا الحكم وإلا فإنه يستصحب الحال على المعنيين السابقين فيبقى الأمر على استصحاب الحال وسبق ما معنى استصحاب الحال وما يأتي على ضربين

*****

المفتي والمستفتي

قال المصنف رحمه الله :-وَمِنْ شَرْطِ الْمُفْتِي : أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِالْفِقْهِ أَصْلاً وَفرعاً ، خِلافاً وَمَذْهباً وَأنْ يَكُونَ كَامِلَ الآلَةِ فِي الاجْتِهَادِ ، عَارِفاً بِمَا يَحْتَاجُ إِلَيهِ فِي استِنْبَاطِ الأحكَامِ مِنَ النحْوِ وَاللُّغَةِ ، وَمَعْرِفَةِ الرّجَالِ الرَّاوِينَ ، وَتَفْسِيرِ الآيَاتِ الْوَارِدَةِ فِي الأحكَامِ وَالأَخْبَارِ الْوَارِدِةِ فِيهَا .

الشرح

في هذه الجملة ذكر المصنف يرحمه الله ما يتعلق بشروط المفتي ويُعلم أن المفتي كلمة تطلق عند الأصوليين يرادفها كلمة المجتهد.

وهي ثلاث كلمات مشهورة عند القوم يطلقونها على وجه متراتب أولها كلمة المجتهد وهي الأشهر وثانيها كلمة المفتي وهي تليها في الشهرة وثالثها كلمة الفقيه وعليه فقوله المفتي أي من يتصدر للإفتاء والأصل أن يكون مجتهدا والمفتي اسم فاعل للفتيا والفتيا جمع فتاوي بالياء في آخرها بالياء التحتية في آخرها ولذا الأصح أن يقال الفتاوي بإثبات الياء التحتية بدلا من الفتاوى لأن الأفصح هو الفتيا بدلا من الفتوى وجمع الفتيا فتاوي خلافا لفتوى ففتاوى قال ومن شرط المفتي من شرط هنا تبعيضية لم يذكر جميع الشروط وإنما اختصر على مشهور من شروطها قوله المفتي في قوله ومن شرط المفتي ،المفتي هو المجتهد على ما سبق ويقسم الشافعية المجتهدين إلى قسمين أولهما مجتهد مستقل وهو كل من تمت آلته وتوفرت شروط الاجتهاد على وجه التمام فيه ومن أمثلة أولئك الإمام مالك وأبو حنيفة والشافعي والإمام أحمد وفي آخرين فإن هؤلاء مجتهدون اجتهادا استقلاليا وهذا النوع من المجتهدين اجتهادا استقلاليا قد اندرسوا منذ قرون كثيرة ولذا لما أتى ابن الصلاح في كتابه أدب المفتي والمستفتي بين ذلك وأنه لا يوجد في الأمة منذ قرون عن زمنه يرحمه الله منذ قرون لا يوجد مجتهدون مستقلون و آخر من اختارت مذاهبهم وهم مجتهدون مستقلون هم الأئمة الأربعة أعني أبا حنيفة ومالكا والشفعي وأحمد رحمهم الله وأكد ذلك جماعات والشأن فيه مشهور ومن أولئك ابن حمدان في أدب الفتيا وكذلك النووي في مقدمة المجموع شرح المهذب وكذلك السيوطي في الرد على من أخلد إلى الأرض والشأن في ذلك مشهور وقد اتفق الفقهاء والأصوليون على عدم وجود مجتهد مستقل منذ قرون كثيرة كما أشار إليه ابن الصلاح وابن حمدان وجماعات وأما الثاني فهو المجتهد المنتسب وهو من ينتسب إلى المذاهب الأربعة أو بعضها فهذا يسمى بالمجتهد المنتسب لأنه ينتسب إلى أحد المذاهب الأربعة وهم على ضربين أعني المنتسبين أولهما مجتهد مطلق يدور في فلك المذاهب الأربعة ومن أمثلة أولئك عند الشافعية تقي الدين

السبكي رحمه الله ومن أمثلتهم عند الحنابلة على ما استظهره المرداوي يرحمه الله في آخر كتابه الإنصاف على ما أفاده في تقريبه تقي الدين بن تيمية يرحمه الله وظاهر فتاوي تقي الدين بن تيمية ورسائله تدل على كونه كذلك قاله المرداوي يرحمه الله وأما الثاني فهو مجتهد في المذهب يتعلق بكونه يرجح بين أقوال المذهب أو بين أوجه المذهب وما إليه وأما الطريقة الأخرى في تقسيم المجتهدين فهي طريقة الحنابلة وغيرهم وهي المشهورة عن الفقهاء وهي تقسيم المجتهدين إلى أربعة أقسام أعني المجتهدين المنتسبين الذين ليس اجتهادهم اجتهادا مستقلا أولها أن يكون المجتهد غير مقلد لإمامه في الحكم والدليل لكنه سلك طريقة في الاجتهاد والفتيا ودعا إلى مذهب إمامه وقرأ كثيرا من ذلك على أهله فوجده صوابا وأولى من غيره وأما ثانيها فهو أن يكون المجتهد في مذهب إمامه مجتهدا كذلك مستقلا بتقريبه لأدلة المذهب لكنه لا يتعدى أصول إمامه ومذهبه وقواعد إمامه ومذهبه مع إبطاله للفقه الفرعي وأصول فقه مذهبه قادرا على التخريج والاستنباط والحاق الفروع بالأصول على موصوف مذهبه وقواعده وثالثها أن لا يبلغ رتبة أئمة المذاهب وأصحاب الوجوه والطرق على ما سبق غير أنه فقيه النفس حافظ لمذهب إمامه عارف بأدلته ولكنه قصر عن درجة السابقين لعلة من العلل سواء أكانت علة عدم توفر الاجتهاد فيه على وجه تام أو لم يكن ذا تبحر وقوة في أصول الفقه وما إلى ذلك ورابعها أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه دون أن يصل إلى مرتبة السابقين فهذا يعتمد على نقله وفتواه في المذهب فيما يحكيه من موصوفات المذهب وما إليه ويسمى مجتهدا مجازا لا حقيقة والأصل أنه يسمى بفقيه مذهب أو عالم في المذهب ونحو ذلك هاتان طرقتان هي طريقة الشافعية وطريقة الحنابلة وفي آخرين وهما طريقتان مشهورتان عند الأصوليين في حكاية مراتب المجتهدين فمن مجتهد ي مذهب الشافعية المنتسب إلى المذهب النووي يرحمه الله والرافعي وأبو المعالي الجويني والغزالي صاحب الإحياء كل هؤلاء مجتهدون في مذهب الشافعي وكذلك في كل مذهب مجتهدون منتسبون إلى مذهب من المذاهب فعند الحنابلة الموفق بن قدامة والمجد أبو البركات كلاهما من مجتهدي المذهب وعند المالكية ابن عبد البر عده جماعة من المالكية من مجتهدي الإمام مالك أي المنتسبين لمذهب مالك ومن المالكية أيضا ابن الدردير فقد عده جماعة من مجتهدي المالكية عند الحنفية السرخسي يرحمه الله فقد عد من المجتهدين في مذهب الحنفية كذلك عد من محرري مذهبهم و مجتهديهم ابن عابدين يرحمه الله والمقصود هو ذكر أمثلة على ذلك بغض النظر على مصداقية تلك الأمثلة من حيث الاتفاق أو الخلاف عند القائلين بها قال المصنف أن يكون عالما بالفقه أصلا وفرعا خلافا ومذهبا إلخ هذه شروط المجتهد وهي تتوزع على المجتهد المستقل وعلى المجتهد المنتسب فقوله أن يكون عالما بالفقه أصلا وفرعا عالما أي ذا علم بالفقه إما أن يراد بقوله بالفقه تعريفه للفقه في أول الورقات القائل بمعرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد وإما أن يراد في ذلك الملكة

الفقهية التي بها يعرف الفروع ويستنبط الأحكام وما إليه فإن عنى المعنى الأول وهو المشهور عند الفقهاء فإن ذلك يخرج على معنيين أولهما أن يشترط علمه بكثير من مسائل الفروع مما يجعله ذا أهلية في معرفة غيرها من أحكام الفروع وأما الثاني أن يكون شرطا في المجتهد المنتسب والمجتهد المنتسب لا بد أن يكون عالما بفروع مذهبه حتى يكون مجتهدا في المذهب وإلا لا يستحقق اجتهاده حينئذ اتفاقا ويلحق بذلك أيضا ما ذكره الغزالي الشافعي يرحمه الله في المستصفى حيث إن مجريات العادة ألا يصل المرء إلى رتبة الاجتهاد المستقل لو وصل إلا بعد أن يعرف مذهبا من المذاهب الاجتهادية التي أصحابها أصحاب اجتهاد مستقل وربها والتي استقرت وحفظت واشتهرت كما هو معروف من المذاهب الأربعة مذهب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد رضي الله عنهم أجمعين وعليه فلا يكون المجتهد مجتهدا مستقلا بعد انتشار المذاهب الأربعة واستقرارها عند عامة الأصوليين من حيث العادة إلا إذا ضبط مذهبا من هذه المذاهب وحفظ فروعها وكان عالما بذلك المذهب ثم اعتلى إلى مرتبة الاجتهاد المطلق في فلك المذاهب ثم إلى الاجتهاد المستقل وهذا هو الذي عناه الغزالي يرحمه الله قوله أصلا وفرعا أي أن يكون عالما بالفقه على المعنى السابق أصلا أي في أصوله وفرعا أي في مسائله الفرعية موجودة في الصلاة والزكاة والحج وما إلى ذلك فقوله بالفقه يأتي على احتمالين الاحتمال الأول سبق والاحتمال الثاني أن يقصد بالفقه لا الفروع الفقهية أو المعنى الذي عبر عنه المصنف في أول الورقات بقوله والفقه معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد وإنما المقصود العلم بأحكام تدل على مراد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم إلا أن الأول هو الأظهر قال أصلا يعني أصول الفقه وفرعا أي مسائل الفروع وينبغي أن يعلم هنا أن هناك ارتباطا بين علم أصول الفقه وبين علم الفقه الذي فيه فروع الشريعة من الصلاة والصيام إلخ ذلك أن المذاهب الأربعة لما انتشرت واستقرت كل مجتهد مستقل من أرباب تلك المذاهب وهو أبو حنيفة ومالك والشافعي والإمام أحمد رضي الله عنهم أجمعين كل واحد منهم كان مجتهدا مستقلا فكان له مذهب في الفروع يسمى بعلم الفقه الحنبلي أو الشافعي أو المالكي أو الحنفي وكان له أصول فقه هي قواعده التي بها استنبط تلك الفروع الفقهية وكان له قواعد فقهية مراعاة في فروع مسائل الصلاة والحج من فروع الفقه وعليه فمن يريد معرفة مذهب الشافعية فلا بد أن يعرف أصول الشافعي في علم أصول الفقه وفروع الشافعي في فروع الفقه ومسائل من الصلاة وغيره وقواعد الفقه عند الشافعي فمثلا يدرس كتاب جمع الجوامع لابن السبكي الذي ذكر فيه أصول الشافعية ويدرس كتاب متن أبي شجاع وكفاية الأخيار ونحوها من كتب الشافعية في الفروع ويقرأ كتاب القواعد الفقهية للحصني أو غيرها كالقواعد الفقهية للسيوطي عند الشافعية فهذه كلها تتعلق بمذهب الشافعي كذلك يقال لمن أراد معرفة مذهب الإمام أحمد يرحمه الله فلا بد أن يعرف أصول وقواعد الإمام أحمد التي بها استخرج أحكامه

الفرعية وهذا يرجع فيه إلى أصول الفقه الذي هو عند الحنابلة وأصبح الأمر معولا عند المتأخرين على كتابين دراسة أولهما كتاب التحرير للمرداوي منقح المذهب للفروع الذي اختصره ابن النجار في مختصر التحرير وأما الثاني فكتاب روضة الناظر للموفق بن قدامة المقدسي والذي اختصره الطوفي تلميذ شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية يرحمه الله كذلك يعرف الفروع يأخذها من كتاب المقنع الذي عول عليه متأخرو الحنابلة أو ما بعده من الكتب المعروفة المشهورة كمنتهى الإيرادات والإقناع أو زاد المستقنع أو دليل الطالب وغيرها من الكتب الفرعية كذلك القواعد الفقهية ككتاب القواعد الفقهية في دراسة الحنبلي هذان المذهبان ضربناهما مثلا قس عليهما غيرهما وعليه قال المصنف أصلا وفرعا فلا بد إذا كان مجتهدا منتسبا لمذهب لا بد أن يعرف أصول الفقه عند مذهبه ويضبطها ويعرف فروع الفقه عند مذهبه ويضبطها ويدخل في ذلك القواعد الفقهية لأنها تتعلق بالفروع أما إذا كان مجتهدا مستقلا فيخرج على أن العادة لا يصل إلى رتبة الاجتهاد المستقل إلا بعد ضبط مذهبه أصلا وفرعا كما قاله الغزالي يرحمه الله قال خلافا ومذهبا أي هذا يتعلق بالمجتهد المطلق أو المستقل فلا بد أن يعرف مسائل الخلاف ولذلك قال سفيان الثوري يرحمه الله من لم يعرف الخلاف لن يشم أنفه الفقه فقوله خلافا أي بين المذاهب أو غي المذاهب من الخلاف الواسع سواء أكان خلاف الثوري أبي ثور والأوزاعي وابن جرير وغيرهم من السلف الصالح أو المذاهب الأربعة أيضا فيعرف المسائل المجمع عليها والمسائل المختلف فيها فمثلا مسألة نجاسة الخمرة هل الخمرة نجسة أم لا المسألة لا إجماع فيها بل الخلاف فيها موجود وحكاية الإجماع فيها ليس بصواب مع كون معتمد المذاهب الأربعة أن الخمرة نجسة فمعرفة الخلاف للمجتهد لابد منه إن كان مجتهدا مستقلا أو مطلقا لاب د أن يعرف الخلاف في المسألة أما إذا كان مجتهدا في المذهب كمجتهد ترجيح أو وجوه أو نحوه فلا بد أن يعرف الخلاف في المذهب عنده فإن كان مجتهدا في مذهب الحنابلة لا بد أن يعرف المسائل التي فيها خلاف عند الحنابلة والمسال المتفق عليها ويعرف هل الخلاف معتبر عند الأصحاب من الحنابلة أم ليس بخلاف معتبر ويتحقق هل هما روايتان أو أنهما وجهان والوجه يؤتى به ويعمل إلى غير ذلك أم أن يرى المرء أنه تأهل للاجتهاد في مذهب ولما يعرف الخلاف المذهبي وروايات الإمام والأوجه وما إليه فهذا ليس مجتهدا في المذهب بإجماع كما قرره المرداوي في شرح التحرير وجماعة والشأن فيه مشهور فكيف بأن يزعم بأنه مجتهد مطلق أو مستقل وهو لا يعرف الخلاف في مذهب فهذا لابد أن يعرف الخلاف في المذاهب ويعرف الخلاف عند الفقهاء سواء من السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن حُفظ خلافه قال المؤلف وأن يكون كامل الآلة في الاجتهاد قوله كامل الآلة ذلك أن الآلة قد يحصلها المرء لكن من غير أن يكون تحصيله فيها لها كاملا فالتحصيل نوعان الأول تحصيل يتحقق به طرف الاجتهاد المستقل وما إليه فهذا لا بد أن يكون التحصيل تاما كاملا وأما الثاني

فتحصيل ليس كالذي سبق بل هو دونه فهذا لا بد من أصل تحصيل الآلة فقد يحصل الأصل لكن بدون أن يكون ذا كمال وتمام في تحقيق ذلك التحصيل وعليه تفهم يا رعاك الله ما قرره جمع من الأصوليين والفقهاء من قولهم الاجتهاد يتجزأ لكنهم اختاضوا فيمن انتصب للاجتهاد المتجزئ أن تتوفر فيه أصول شروط المجتهد المستقل أو المطلق وأما إذا كانت الشروط ليست موجودة عنده لا أصلا فإن ذلك لا يجوز له أن يقول أنا مجتهد في هذا الباب مثال ذلك عالم أو فقيه يزعم أنه مجتهد في المناسك أو في التركات والفرائض وليس عند أصول شروط الاجتهاد فهذا لا يكون ذا اجتهاد متجزئ فإذا كان لا يعرف اللغة العربية صرفا وبلاغة ونحوا وفقه لفظ مما هو في المعجمات وأصول فقه وما إليه فكيف يستطيع أن يستنبط الحكم لأن استنباط حكم واحد ولو في مسألة واحدة لا بد فيه من توفر الشروط أي أصول الشروط لا تمامها فكيف يستنبط حكما من كتاب وسنة مباشرة وليس عنده أصول للفقه ولا قواعد يستنبط بها الحكم ولا معرفة الخطاب العربي أي أن يكون هنده ملكة في ذلك تؤهله لفهم الخطاب على وجه صحيح هو الذي يراعى فيه شروط الاجتهاد وما إليه فهذا تفهمه في ظل المعنى السابق أيضا فقوله أن يكون كامل الآلة فكلمة كامل مرادة ومقصودة الآلة في الاجتهاد الآلة أي ما هي الآلة اسم لما توسط بين الفاعل والمنفعل أو المفعول ويدخل في الآلة أن يكون ذا عقل أن يكون ذا معرفة بأصول الفقه إلى غير ذلك هذه داخلة في الآلة قال بالاجتهاد أي الاجتهاد المستقل أو المطلق وأما الاجتهاد في المذهب فهذا آلته معرفة أصول المذهب وفروع المذهب وقواعد المذهب وما يحصل به فهم المذهب وضبطه قال عارفا بما يُحتاج إليه في استنباط الأحكام من النحو واللغة إلخ عارفا أي معرفة تامة لا معرفة ناقصة ذلك أن المعرفة نوعان كاملة تامة وهذه مشترطة في المجتهد المستقل وما إليه الثانية معرفة مجزئة وإن لم تكن كاملة تامة فهذه مقصودة في المجتهد المنتسب قال مما يحتاج إليه في استنباط الأحكام أي الشرعية كذلك أن الأصل في الاجتهاد اعماله في الفروع لا في العقائد ولذا قال الأحكام يعني الشرعية الفقهية أو العملية الفرعية قوله من النحو واللغة إلخ ذكر أمثلة فمن هنا تبعيضية أو بيانية لكن بيانا ليس تاما لأنه ذكر بعضا لا كل شيء النحو وهو علم مشهور علم به يسلم اللسان والقلم من اللحن في حركات آخر الأحرف واللغة يشمل البلاغة والصرف وفقه اللفظ الموجود في المعجمات هنا لفتة إلى أن المعجمات العربية لها فقه فلا يخبط الإنسان خبطا عشوائيا يذهب إلى أي معجم فيفرق بين معجم معتمد ومعجم غير معتمد القاموس المحيط اعتمده جمهور متأخري اللغويين في معرفة الألفاظ العربية مع أن جماعة كشارح القاموس أعني ابن الشركي وتلميذه أعني الزبيدي قد بينا أنه متأثر بفقه الشافعية ولذا فإنه يشرح بعض الألفاظ بالاصطلاح الفقهي الشافعي كذلك بالاصطلاح العام ولذا نبه صاحب الجاسوس على القاموس إلى هذه الحقيقة إذا اختلف القاموس مع الصَحاح فالمقدم الصَحاح على القاموس والمرجع

أيضا إلى ابن سيده في المحكم إلى غير ذلك هذه مفردة من مفردات فقه التعامل مع المعجمات فلابد أن يكون المرء ذا معرفة إلى المعجمات وهو المعتمد من غير المعتمد وعند الاختلاف يرجى لماذا إلى غير ذلك وقد بين شيئا من ذلك السيوطي يرحمه الله في المزهر في علوم اللغة قال ومعرفة الرجال يعني أحوال الرجال من حيث الضعف وعدمه قال وتفسير الآيات الواردة في الأحكام والأخبار الواردة فيها أي أن يكون عارفا بتفسير الآيات الواردة في الأحكام الشرعية والأخبار الواردة في تلك الأحكام الشرعية أيضا وهذا يتعلق بمعرفة بالمأثور وبالمعقول وبالتفسير بالرأي المحمود وأنواع ذلك وما يتعلق بأصول التفسير وقواعده فهذه كلها من جملة شروط الاجتهاد الذي ذكرها المصنف يرحمه الله بهذا القدر نكتفي والله أعلم وصلى الله وسلم على عبده ورسوله محمدﷺ .

❊❊❊❊❊

الاجتهاد والتقليد

قال المصنف رحمه الله :–وَمِنْ شَرْطِ الْمُسْتَفْتِي أَنْ يَكُون أَهلاً للتقليد فيقلّدُ المفتِي فِي الْفتْيَا .

وَلَيْسَ لِلْعَالِمِ أَنْ يُقَلِّدَ ، والتَّقْلِيدُ : قَبُولَ قَوْلِ القَائِلِ بِلا حُجَّةٍ ، فَعَلَى هَذَا قَبُولُ قَوْلِ النَّبِيِّ لاَ يُسَمَّى تَقْلِيداً ، وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ : التَقْلِيدُ قَبُولُ قَوْلِ الْقَائِلِ وَأَنْتَ لا تَدْرِي مِنْ أَيْنَ قَالَهُ ، فَإِنْ قُلْنَا إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَليهِ وَسلَّم كَانَ يَقُولُ بِالْقَيَاسِ ، فَيَجُوزُ أَنْ يُسَمَّى قَبُولُ قَوْلِهِ تَقْلِيداً .

الشرح

فقول المصنف –يرحمه الله –ومن المستفتي أن يكون من أهل التقليد فيه ذكر لشروط من يستفتي غيره وفي قوله ومن شرط كقوله قبل ومن شرط المفتي وأما المستفتي فهو من يطلب الفتيا قوله أن يكون من أهل التقليد ذلك أن من يستفتي لا يخرج عن حالين الحال الأولى أن يكون طالبا جوابا في فتيا ليتبع المجيب فيها وهذا لا يكون إلا مقلدا تابعا لغيره وأما الثاني فهو أن يكون من باب معرفة رأي المفتي وهذا غير مقصود هنا وعليه فإن من يستفتي غيره فتيا طالبا إياها منه لا بد أن يكون مقلدا أي غير مجتهد ولذا عطف المصنف يرحمه الله بقوله وليس للعالم أن يقلد ذلك أن قوله للعالم يعني الفقيه المفتي المجتهد فكلمة العالم هنا بمعنى المجتهد أي فلا يجوز للمجتهد أن يقلد والمقصود بالمجتهد المجتهد المستقل غير المنتسب أن يقلد أي غيره من الناس لأن الآخرين ليسوا مجتهدين وإذا كان مجتهدا قلده غيره دون أن يكون هو تابعا لذلك الغير في فتيا أو مسألة وأما قول المصنف فيتقلد المفتي في الفتيا كذا في النسخة التي بين يدي وتفويضها كما في النسخ المعتمدة وعليها الشروح فيُقلِد المفتي في الفتيا بياء تحتية ثم قاف تليها دون تاء مثناة من فوق ومسألة عدم جواز تقليد المجتهد لغيره أن يختلف فيها على قولين مشهورين أولها عدم جواز تقليد المجتهد لغيره وهذا هو مذهب الشافعي ومالك وهي رواية عن أبي حنيفة رحمه الله وأما الثاني فهو جواز تقليد المجتهد لغيره وهذه رواية عن أبي حنيفة وهو مذهب أحمد في الأصول هو قول الإمام الثوري وإسحاق بن راهويه وعليه فقول المصنف وليس للعالم أن يقلد فيه توقيف على مذهب الشافعية وعليه يستقيم قوله ومن شرط المستفتي أن يكون من أهل التقليد فيقلد المفتي في الفتيا إلا أن مسألة تقليد المجتهد لغيره تأتي على ضربين أولها أن يكون تقليدا له في جميع الفروع والمسائل وما إليه وهذا لا يجوز وفاقا عند أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم وأما الثاني فهو أن يكون في مسائل دون مسائل وهذا هو الذي اشتهر الخلاف فيه وسبقت حكاية القولين السابقين حياله قوله والتقليد قبول قول القائل بلا حجة فيه ذكر لتعريف التقليد بقوله قبول أي أخذ على وجه متابعة قوله قول

القائل أي لا فعله إذ إن التقليد يتعلق بالأقوال التي يفتى بها لا بالأفعال والأحوال والهيئات وما إليه قوله بلا حجة يدريها وعدم دراية الحجة يشمل ثلاثة أشياء أولها التوقيف على نوعية الحجة هل هي سمعية أم قياسية أم بالإجماع أم بغير ذلك وأما الثاني فهو معرفة ثبوت الحجة من حيث كونها يحتج بها فيعرف هل الاستحسان حجة أم لا والقياس حجة أم لا وخبر الآحاد حجة أم لا وهكذا وأما الثالث فهو أن يعرف وجه الاستدلال بها وفق دلائل الاستدلال سواء أكانت دلالة منطوق أم كانت دلالة مفهوم فقول المصنف بلا حجة يشمل هذه الأشياء الثلاثة أي فلا يكون المقلد عارفا بعين الحجة ولا بكون الحجة حجة ولا بمعرفة دلالة الحكم المنصوص عليه من الدليل أو الحجة فإذا تمت له هذه الثلاثة كانت عدم المعرفة بها تامة وأما إذا عرف بعضا ولم يعرف بعضا فيكون مقلدا كذلك فإذا عرفها كلها على الوجه المتبع عند الأصوليين والفقهاء لم يكن مقلدا حينئذ وعليه فقول المصنف التقليد قبول قول القائل بلا حجة أي بلا معرفة بالحجة عبر الأمور الثلاثة السابقة وليس المقصود أن لا يعرف الحجة أي لا يعرف ما هي حجة القائل بحيث يقول قائل أنا أقول في مسألة مس الذكر إنه ناقض للوضوء سواء أكان بشهوة أم لا بظاهر حديث النبي صلى الله عليه وسلم القائل فيه (من مس ذكره فليتوضأ) فيحفظها المرء ويظن أنه قد عرف الحجة ليس هذا هو المقصود فإن هذا لا يخرج المرء من حيز التقليد وربما حفظ الببغاء بعض هذا الكلام وردده فلا يصير مجتهدا وإنما المقصود ألا يكون عارفا بهذه الحجة لا من حيث الثبوت ولا من حيث الدلالة ولا من حيث الاحتجاج بعينها فإذا عرف بعضا من الثلاثة فيبقى مقلدا قال فعلى هذا قبول قول النبي صلى الله عليه وسلم يسمى تقليدا أي فيعترض على تعريف التقليد السابق باعتراض وهو أن من قبل قول النبي صلى الله عليه وسلم في مسألة فإن قبوله له يسمى تقليدا لأنه لا تعرف حجة النبي صلى الله عليه وسلم في ما قاله فإذا قيل بذلك فمعناه أن جميع المجتهدين مقلدا لأنهم يأخذون عن النبي صلى الله عليه وسلم بدون أن يعرفوا حجته وهذا باطل فدل على بطلان هذا التعريف قال المصنف ومنهم من قال التقليد قبول قول القائل وأنت لا تدري من أين قاله أي أورد المصنف تعريفا للتقليد آخر يخالف الأول في أمر ألا وهو عدم معرفة مأخذ القول فلا يدري أأخذ قوله بناءا على آية أم حديث أم إجماع أم قياس أم شرع من قبلنا أم استحسان أم قول صحابي أم استصحاب أم غير ذلك من الأدلة الكثيرة فإذا كان غير عالم بذلك فإنه يكون مقلدا حينئذ قال المصنف فإن قلنا إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول بالقياس فيجوز أن يسمى قبول قوله تقليدا أي فيعترض على التعريف السابق بأن يقال لو عرف المتلقي عن النبي صلى الله عليه وسلم مأخذ قوله لما كان مقلدا ومن مآخذ قوله أن يكون قياسا فإذا جاز أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم بقول بناءا على قياس فإن من أخذ بقول النبي صلى الله عليه وسلم بناءا على هذه المعرفة أنه يقول بالقياس فمأخذه القياس بها لا يدريه كان غير

مقلد وهذا خاطئ فدل على عدم صحة التعريف إلا أن التعريف الأول وهو قول المصنف والتقليد قبول قول القائل بلا حجة هو الأشهر لكن له معنى يغفل عنه كثيرون ويظنون أنه على ظاهره على وجه ألمحنا إليه .

❊❊❊❊

الإجتهاد

قال المصنف رحمه الله :– وَأمَّا الاجْتِهَادُ فَهُوَ : بَذْلُ الْوُسْعِ فِي بُلُوغِ الْغَرَضِ ، فَالْمُجْتَهِدُ إنْ كَانَ كَامِلَ الآلَةِ فِي الاجْتِهَادِ فَإنْ اجْتَهَدَ فِي الْفُرُوعِ فَأصَابَ فَلَهُ أجْرَانِ ، وَإن اجتهَدَ فِيهَا وأَخْطأَ فَلَهُ أَجْرٌ ، وَمِنهُم مَنْ قَالَ : كُلُّ مُجْتَهِدٍ فِي الْفُرُوعِ مُصِيبٌ ، وَلا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ : كُل مُجْتَهِدٍ فِي الأُصُولِ الْكَلامِيَّةِ مُصِيباً ، لأَنَّ ذَلِكَ يُؤَدِّي إِلَى تَصْوِيبِ أَهْلِ الضَّلالَةِ مِنَ النَّصَارَى وَالْمَجُوسِ وَالْكُفارِ ، وَالْمُلْحِدِينَ ، وَدَلِيلُ مَنْ قَالَ : « لَيْسَ كُل مُجْتَهِدٍ فِي الفُرُوعِ مُصِيباً » ، قَوْلُهُ صَلَّى اللهُّ عَلَيهِ وَسلَّم : « مَنِ اجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ ، وَمَنِ اجتهَدَ وَأَخْطأَ فَلَهُ أجْرٌ وَاحِدٌ » ، وَجهُ الدَّلِيلِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُّ عَليهِ وَسلَّم خَطَّأَ الْمُجْتَهِدَ تَارَةً وَصَوَّبَهُ أُخْرَى .

واللهَّ سُبْحَانَه وتَعَالى أعْلَى وَأَعْلَم .

الشرح

قبل ذلك نذكر فرعين يتعلقان بشرط المستفتي أولهما إذا علم أن المفتي الذي يستفتى لا بد أن يكون مجتهدا غير منتسب فمعناه عدم جواز استفتاء سوى المجتهد المستقل وهذا يحدث منه حرج عظيم على الناس بخلو الزمان وقرون مضت على ما سبق تقريره من مجتهد مستقل إلا أن الواقع الأزمنة المتأخرة هو استفتاء المقلد سواء أكان مجتهدا مطلقا إن قيل إنه مقلد بإتباعه لقواعد المجتهد المستقل وهو المشهور عند الفقهاء وكذلك المجتهد المتعلق باجتهاد الترجيح ومنه الاجتهاد الترجيحي للمذاهب وكذلك المجتهد في الفتوى الذي يضبط مذهبا ليفتي به بعد اتقانه فالمجتهد المطلق والمجتهد المنتسب إلى مذهب من مجتهدي الترجيح والوجوه والتخريجات هؤلاء المشهور عملا عند الفقهاء جواز استفتائهم وبه جزم جماعة ومن أولئك المحلي يرحمه الله في شرحه على جمع الجوامع وبدر الدين الزركشي في البحر المحيط و في شرحه على جمع الجوامع وجماعة وفي آخرين ووقع الخلاف أكثر بالمفتي بمذهب أي الذي يقلد مذهبا بعد اتقانه وضبطه هل يصح استفتاؤه أم لا فيه قولان المشهور عملا جواز استفتائه ولذا قال المحلي يرحمه الله في شرحه على جمع الجوامع وهذا الواقع في الأعصار المتأخرة أي استفتاء الناس للمفتي الذي هو ملتزم بمذهب وأخذ منصب الإفتاء بعد كونه ضابطا متقنا لمذهب مصيب وقرر ذلك النووي يرحمه الله في شرح المهذب حيث قال فيه فيمن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه بالواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحليل أقيسته أنه يُعتمد نقله وفتياه فيما يحكيه من مخطرات مذهبه وما لا يجده منقولا يعني في مذهبه وهذا قول النووي يرحمه الله هو المشهور لكن شرطهم فيمن يصح استفتاؤه أن يكون ضابطا لمذهب على وجه يكون

عارفا بظاهره ومشكله وواضحه وما إليه وإن لم يكن عارفا بخفايا أدلة المذهب وبعض مشكلاته الخفية فهذا عادة ما يكون قليلا جدا .

وأما أكثر من يفتي ويتصدى للإفتاء في أزمنة قريبة ممن لا يضبط مذهبا ولا يعرف إجماعا ولا خلاف على وجه معتمد عند الفقهاء فهذا لا يجوز أن ينصب للإفتاء ولا يجب تقليده واتباعه فيما يقول وأما الثاني فهو ما يتعلق بالتزام مذهب من المذاهب المتبعة في الفتيا حيث إن المسألة قد أختلف في وجوبها على قولين أما القول الأول فهو وجوب التزام المفتي عند فتواه بمذهب وهذا هو الذي عليه جمهور الفقهاء بحيث لا يخرج عن مذهبه فيفتي الناس به وأما الثاني فهو القول بجواز عدم التمذهب بمذهب معين بالإفتاء فمذهب الشافعية هو عدم جواز الإفتاء بغير مذهب أي يلتزم المفتي عند افتائه بمذهب وهذا هو ما رجحه أبو المعالي الجويني في البرهان وهو ما عليه عامة الشافعية أيضا لذا قال النووي يرحمه الله بعد تقريره لذلك هذا كلام الأصحاب والذي يقتضيه الدليل أنه لا يجب التمذهب بمذهب معين بل يستفتي من شاء لكن من غير تلفظ الرخص وهذا القول منه يرحمه الله هو الذي اشتهر عند الناس في الأزمنة المتأخرة أنهم لا يلتزمون مذهبا في الإفتاء بحيث لا يخرجون عنه بالمرة وللمسألة دقائق وفروع تخرج منها كمسائل ما شق على المستفتي هل يفتى بمذهب أو يخرج عنه إلى قول عمل به على وجه محفوظ إلى غير ذلك قال المصنف وأما الاجتهاد فهو بذل الوُسع في بلوغ الغرض به تعريف للاجتهاد بقوله بذل الوُسع في بلوغ الغرض والاجتهاد مأخوذ من مادة جهد وهي بمعنى المشقة كما في المعجمات وأما قوله بذل الوُسع فهذا عند الشافعية وغيرهم وهو المشهور عند الأصوليين قوله بذل الوُسع بضم الواو أي المقصور في بلوغ الغرض أي ليحصل الغرض لطالبه وهذا هو معنى الاجتهاد وعليه فالمجتهد لا بد أن يبذل وسعه ليصل إلى غرضه من بذله لوسعه مثال ذلك إمام أراد أن يصل إلى معرفة حكم مس المرأة هل ينقض الوضوء فينظر في النصوص وفي الأدلة ليصل إلى حكم في المسألة فغرضه هو الوصول إلى الحكم هل المس ينقض أم لا وفعله الذي استنفر به طاقته الاجتهادية وأعمل آلة الاجتهاد في الأدلة هو بذل الوُسع وعليه فبذل الوسع نوعان أولهما بذل لا طاقة للمرء بعده وهذا هو الواجب على المجتهد وفاقا عند الأئمة كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وأما الثاني فبذل وسع دون ذلك أي له قدرة فوق هذا البذل ظاهرا فهذا لا يجوز للمجتهد أن يعول على الحكم كان نتيجة هذا البذل قال فالمجتهد إن كان كامل الآلة في الاجتهاد فأصاب فله أجران إلخ فيه أن المجتهد من حيث وجود الآلة عنده على ضربين أولهما مجتهد كامل الآلة وهذا هو المجتهد المستقل وأما الثاني فمجتهد غير تام الآلة لكن عنده حصول لها وهذا هو الذي يصح أن يكون في الاجتهاد المتجزئ وسبق بيانه قال فإن اجتهد في الفروع فأصاب إلخ فيه أن الاجتهاد يكون في الفروع وإذا أطلق

الفروع فإنه يقصد به علم الفقه ولا يقصد المسائل المجمع عليها وما هو معلوم من الدين بالضرورة منها وإنما يقصد المسائل التي هي محل اجتهاد عند الفقهاء وغيرها ما علم من الدين بالضرورة أو المجمع عليه يدخل فيها تبعا والمقصود بقولهم الفروع بمثل ما نحن بصدده المسائل الاجتهادية في علم الفقه وذلك أنه قد أختلف في المجتهد إذا اجتهد في مسائل الفروع هل كل مجتهد مصيب أم لا فيه قولان أولهما أن كل مجتهد مصيب وهذا هو مذهب الحنفية في آخرين وأما الثاني فهو أن المصيب من المجتهدين واحد ولا يتعدد وهذا مذهب مالك والشافعي وأحمد والجمهور وقول الجمهور هو الذي اختاره تقي الدين بن تيمية والموفق في الروضة وجماعة وهو الذي استقر عند الجمهور عملا وفتيا ويدخل على ذلك اشكال ذكره المصنف يرحمه الله وهو قوله ومنهم من قال كل مجتهد في الفروع مصيب إلخ أي يطرد ذلك بالأصول بعد ذلك أي أصول الدين وهو العقائد لأنه قال ولا يجوز أن يقال كل مجتهد مصيب إلخ حيث ذهب العنبري إلى أن الاجتهاد إن دخل في أصول الدين فيأخذ حكم مسألة دخوله في فروعه على القولين ومن القولين قول بأن كل مجتهد مصيب وعليه كل من دخل في مسائل الأصول واجتهد فهو مصيب وهذا القول باطل إجماعا عند أهل السنة والفقهاء وليس مقصودا إلا في الفروع أي في مسائل الاجتهاد وأما في غير الفروع مسائل الاجتهاد فلا قال المصنف يرحمه الله ومنهم من قال كل مجتهد في الفروع مصيب وهذا مذهب الحنفية ولا يجوز أن يقال كل مجتهد في الأصول الكلامية مصيب قوله في الأصول الكلامية يعني في علم العقائد لأن علم العقيدة اشتهر باسمين أولهما أصول الدين والثاني علم الكلام فيسمى بعلم الكلام ويسمى بأصول الدين ثم اشتهر في الأزمنة المتأخرة تسميته بعلم العقيدة أو التوحيد قال لأن ذلك يؤدي إلى تفويض أهل الضلالة من النصارى ومن المجوس و الكفار والملحدين أي أن لازم هذا القول أن أهل الضلالة على صواب وهذا باطل إجماعا عند المسلمين قوله من النصارى كقوله بالتثليث وقوله المجوس ، المجوس قوم من عقائدهم أنه يتحكم في الكون ظلمة ونور وعقيدتهم من العقائد المشهورة وعقيدتهم كانت قبل مجيئ الإسلام ولا يزال أناس يدينون بهذا الدين والكفار أي مطلقا والملحدين الإلحاد هو الميل بالشيء أو ميل الشيء والمقصود هو الاعتدال الميل عن الحق فكل من مال عن الحق سمي ملحدا والحاصل أن القول بدخول ذلك في مسائل أصول الدين أي الخلاف السابق دخوله في أصول الدين لكل مجتهد باطل ولا يصح وقد أختلف هل يدخل الاجتهاد مسائل أصول الدين بالجملة في المسألة قولان على قولان معروفان عند الأصوليين القول المشهور والذي عليه العمل وبه جزم الأئمة الأربعة وفيه آخرين أنه لا يجوز أن يدخل الاجتهاد مسائل العقيدة لأن مسائل يقينية ومجمع عليها بالجملة قال ودليل من قال ليس كل مجتهد في الفروع مصيبا قوله صلى الله عليه وسلم إلخ هذا القول من المصنف يرحمه الله فيه ذكر لدليل الجمهور الذين

يذهبون إلى أن المصيب واحد لا يتعدد وهو مذهب الشافعية أيضا على ما سبق وما أخرج البخاري ومسلم في صحيحيهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد ووجه الدلالة في الدليل ما بينه المصنف بقوله أن النبي صلى الله عليه وسلم خطّأ المجتهد تارة وصوّبه أخرى معناه أن الصواب مع واحد منهما لا مع الكل وهذا فيه دلالة ظاهرة على أن المصيب واحد ولا تتعدد الإصابة مع كل مجتهد ويُلحق بمسائل الاجتهاد مسألة وهي اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم هل يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم أن يجتهد في المسألة محلان أولهما أن يكون اجتهاده في أمور دنيا فهذا جائز بالإجماع كما قرره غير واحد وحكى الإجماع بدر الدين الزركشي في البحر المحيط والبيضاوي وجماعة وأما الثاني فهو أن يكون في الدين والشريعة فهذا يأتي على ضربين أولهما أن يكون في باب الأقضية ليقضي بين خصمين وما إليه فهذا يكون اجتهاد بالإجماع كما قاله الإثنوي وأما الثاني فهو أن يكون في غيرها كالفتاوي فهذا لا يصح اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم على المشهور عند الفقهاء وهو مذهب الشافعية والحنابلة وفي آخرين وعليه فالنبي صلى الله عليه وسلم لا يجوز له الاجتهاد في مسائل الدين من الصلاة وغيره وإنما هو مبلغ عن الله سبحانه وتعالى في ذلك والحنفية يجوزون الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم بشرط وهو ألا ينتظر حتى ييأس من مجيئ الوحي فإذا انتظر حتى يأتي مجيئ الوحي ثم اجتهد جاز له أن يجتهد أما إذا اجتهد قبل ذلك فلا يجوز له أن يجتهد صلى الله عليه وسلم إذن مذهب الحنفية أنه لا يجوز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم إلا إذا انتظر فأيس من مجيئ الوحي فله أن يجتهد صلى الله عليه وسلم والحاصل أن المسألة فيها قولان قول الجمهور وهو مذهب المالكية والشافعية والحنابلة وهو عدم الجواز والثاني ما ذهب إليه الحنفية أن ذلك لا يجوز إلا إذا انتظر ولم يأت الوحي فله أن يجتهد والأصح قول الجمهور كما قطع به الأكثر ومنهم ابن السبكي في جمع الجوامع وبدر الدين الزركشي في البحر المحيط والمصنف في البرهان وتقي الدين بن تيمية في المسودة وجماعة وعلى كل فإن المرء يتبع المذهب والقول الأقوى دليلا وهذا هو الذي عليه عمل المفتين والنبي صلى الله عليه وسلم قد أمر الإنسان بالإتباع وأن يلزم طريقته ويأخذ بالحق بدليله سائلا الله سبحانه وتعالى أن يفقهنا وإياكم في دينه ويعلمنا تفصيل كتابه ويرزقنا علما نافعا وعملا صالحا وصلى الله وسلم على عبده ورسوله محمد .

الفهرس

المحتويات

المقدمة.. 2
مقدمة المتن.. 3
الأصل ما يبنى عليه غيره... 14
أقسام الكلام... 71
الأمر... 92
الَّذِي يَدْخُلُ فِي الأمرِ وَالنَّهْي ، وَمَا لا يَدْخُل.. 112
العام والخاص.. 124
المجمل... 146
النسخ... 158
فصل.. 166
الإجماع... 172
وَقول الْوَاحِد من الصَّحَابَة لَيْسَ بِحجَّة على غَيره على القَوْل الجْدِيد........................... 177
الأخبار... 179
القياس.. 184
الحظر والإباحة.. 197
استصحاب الحال.. 204
تعارض الأدلة... 207
المفتي والمستفتي... 211
الاجتهاد والتقليد... 217

الإجتهاد.. 220
الفهرس... 224